الفكر السياسي
عند الغزالي والماوردي وابن خلدون

د. محمد فتحي الدريني

منهج البحث موجهاً ومفصلاً

مقدمة : عناصر البحث :

آ ـ الفرق بين علم السياسة والفلسفة السياسية .

ب ـ ارتباط « السياسة » ـ تدبيراً وممارسة ـ بما يؤثر في النفس الانسانية من العقائد والمثل ، أمر ليس في الوسع انكار أو تجاهله .

ج ـ العقائد ، والمبادىء ، والأهداف السياسية العليا في الدولة ، هي التي تصوغ الفكر السياسي العملي الموحّد في الأمة ،أفراداً، وشعوباً ، أو حكاماً ومحكومين ، فضلا عن أنها مبعث الدوافع النفسية لتحقيقها واقعاً ، بما تُملي على أربابها ، من ترسّم سلوك عملي معين ، واتخاذ مواقف حيوية حاسمة ، ولا سيما تجاه القضايا الكبرى المصيرية ، وهذا هو السر الذي جعل « السياسة » في نظر الفقهاء المسلمين ذات طابع معياري ، يوجه الواقع ، أو الكائن السياسي ـ في كل عصر ـ بعد دراسة مشكلاته ، وتبيّن طبائعها ، ووزن حلولها ، بمقاييسه ، ومعاييره ـ يوجّهه الى ما ينبغي أن يكون عليه أمره ،لتتم المطابقة أو التوفيق ـ ما أمكن ـ بين مقتضيات مُثُله ، ومبادئه ، ومقاصده السياسية العليا ،وبين الواقع السياسي في الدولة، وهذا ما نعني بقولنا : « التدبير ، أو السلوك السياسي الرشيد ، والهادف » .

د ـ الامام الغزالي ـ تقديراً منه للسياسة حق قدرها ـ يرى ، أن « السياسة » « مما لا يقوم العالم الا به » ـ على حد تعبيره ـ وأنها « أشرف العلوم » لشرف موضوعها ، وسمو غاياتها ، ولا ريب ، أن مكانة « العلم » لا تقاس بغير ذلك .

هـ ـ وجه كون السياسة ـ عند الامام الغزالي ـ « أشرف العلوم » وهذا ـ في اعتباره ـ منشأ سمو مكانة من يتكفل بها ، وسبب تمجيده •

و ـ الفلسفة السياسية في الاسلام ـ على ما استقرت عليه بحوث أئمتها ـ لا تنفك عن الفلسفة الأخلاقية فيه ، مما يؤكد طابعها « المعياري » و « التقويمي » لارتباط كلٍ منهما بالارادة الانسانية الحرة ، اذ لا قوام للخُلق الا بالارادة ، فكذلك « السياسة » فاحتلت « القيم » و « الفضائل الأخلاقية » و « الكمالات النفسية » مكاناً بارزاً في هذه الفلسفة ، ومن هنا كان التوجيه ، والتقويم للارادة ، وتطهير بواعثها ، أن تعتسف ، وتشتط ، أو تتنكَّب سبيل الأهداف المرسومة التي تشكل في مجموعها « عناصر المشروعية العليا في الدولة » والتي تنهض عليها « السيادة العامة » حيث يأتمر بمقتضاها الحاكم والمحكوم على السواء •

ز ـ « المسئولية السياسية العامة » تقع أصلاً على عاتق الأمة كافة ، لأنها هي صاحبة « المصلحة الحقيقية » بمقتضى توجيه الخطاب الالهي اليها ، بتحقيق ما وعدها الله تعالى من الاستخلاف في الأرض ، والتمكين لها فيها ، بالنص القرآني الصريح ، ولا جَرمَ أن « المسئولية العامة » تقتضي « التكليف العام » وهو انفاذ التشريع كله ، اذ لا مسئولية حيث لا تكليف ، ولا تكليف حيث لا « سلطة » تُمكِّن المكلفين من الأداء ، وهذه هي « السيادة » الممنوحة للأمة شرعاً ، لتدبير شئونها كافة ، والوفاء بالتزامات هذا التمكين لها في الأرض ، الذي يعني قيام الدولة ، تمكيناً قائماً أصلا على عقيدة الاستخلاف بالنص الصريح القاطع •

ح ـ الامام الغزالي ـ وكذلك سائر فلاسفة السياسة المسلمين ـ لم يُغفلوا شأن « القوة » ازاء المُثل السياسية ، وحيال « التصرف السياسي العام » ـ ممارسة وتدبيراً ـ بل اعتبروا « القوة » بكافة أبعادها ، ووسائلها ـ المادية والمعنوية ـ من قوة الأسلحة ومضائها ، ونفاذها ، في كل عصر بحسبه ، وكذلك شأن القوة « المعنوية » من العلم ، والخبرة ، في شئون السياسة ، والحرب ، والاقتصاد ، والاجتماع ، وغيرها ، وكذلك قوة « النفوذ » التي تتجلى في مشايعة وموالاة ذوي المكانة ، والرأي ، والتدبير ، للدولة ، ولرئيسها الأعلى بخاصة ، ومن يتبعهم ، مما يكوِّن رأياً عاماً يؤيده ، أقول كل أولئك من مظاهر « القوة » التي تعتبر عنصراً تكوينياً في « مفهوم الدولة » تقوم بقيامها ، وتنتفي بانتفائها ، ولا سيما بالنسبة الى جهاز الحكم فيها ، على ما نقيم الدليل عليه •

ط ـ الامام الغزالي يؤكد ، أن « السيادة » مصدرها « الشعب » لتوقف مشروعية الولاية العامة على تأييده لمن يقوم بها ، أو على مناصرة الرأي العام له ، واذا كان هذا « نفوذاً » قوياً لا قيام للولاية العامة شرعاً الا به ، أطلق عليه الامام الغزالي « الشوكة من أهل الشوكة » وهذا شامل بعمومه ، للقوة المادية والمعنوية كما رأيت •

ي ــ « السيادة » أو « السلطة » أو « السلطان القاهر » ــ بما هو قاعدة جوهرية من قواعد السياسة والحكم ، و هو « مُدرَك للدولة ــ في فلسفة الاسلام السياسية ــ على ما قرره الامام الغزالي والماوردي وغيرهما ــ ينبغي أن يكون قريناً « للعدل الشامل » ــ كما نوهنا ــ لا يريم عنه ، والا كان« الظلم » و « القهر » وهما عدو الاسلام الأول ٠

ك ــ تفسير ما بيّنا آنفاً ، من « الواقعية السياسية » ــ في فلسفة الامام الغزالي ــ التي جعلته ينظر الى « القوة » ــ بمعناها المادي والمعنوي ــ على أنها شرط مسبق ، ينبغي توافره فيمن يتولى أمر الأمة عند اختياره ، وأطلق عليها « شوكة أهل الشوكة » ــ كما ذكرنا ــ لتورثه« القدرة » على النهوض بأعباء الحكم ، ومن ذلك ، تأييد كلٍّ من أولي النفوذ ، والرأي ، والمكانة ، وذوي الخبرة بالمصالح المختلفة، ومن بيدهم زمام «القوة المادية» أيضاً أقول : تأييد هؤلاء ــ فضلا عن عامة الشعب ــ لاختياره رئيساً للدولة ، اذ الشرط انما يُشرع أصلا لتحقيق حكمة ما يتوقف عليه ، وهي هنا ، تحقيق معنى السيادة كملا ــ بما يشمل « الاستقلال الذاتي للدولة » الذي يرفض مشاركة أي قوة أجنبية في « صنع القرار » أو « حق الأمر » وفي التدبير السياسي بوجه عام ــ داخلا ، وخارجاً ــ وانفاذ ما تقوم عليه « السيادة » من التشريع الآمر الذي ينبغي أن يبقى مُهيمناً ، لحمل الناس ــ كما يقول الامام ابن خلدون ــ على مقتضى هذا التشريع ، وهو ما يطلق عليه اليوم « سيادة القانون » على كلٍّ من الحاكم والمحكوم ، ضبطاً لأصول المعايش ــ على حد تعبير الامام الغزالي ــ وكفالة لاستتباب الأمن في الداخل والخارج ، وحماية للصالح العام ، وتنميةً له ، وتحقيقاً « لوحدة الأمة » التي هي أقصى غاية من غايات الحكم الأساسية ، بالقضاء على كافة منازع الأهواء الشخصية بتأثير من المصالح الخاصة التي هي مبعث تضارب الآراء ، بما تورث من الشقاق ، والتنازع ، والتشرذم ــ على ما صرح به أئمة الفقه السياسي فيما أوردنا آنفاً من نصوصهم ــ وصيانة لسلامة الدولة ٠

ك ــ اقتران « القوة » أو « السلطان القاهر » بالعدل الشامل ــ كما أسلفنا ــ تأكيد لوجوب « التوفيق » بين استخدام وسائل القوة المادية ، وبين مقتضيات العدل ، والفضائل الخلقية ، لا « الفضائل السياسية » على ما ذهب اليه رائد الفكر السياسي الحديث « ميكيافيلي » الايطالي ، ومبدأ « التوفيق » هذا ، من أهم خصائص الفلسفة السياسية في الاسلام ، وجعلها الامام الغزالي ، قوام مفهوم هذه الفلسفة ٠

م ــ واقعية الفلسفة السياسية ــ عند الامام الغزالي ــ فيما يتعلق بوجوب اقامة الدولة ، وتفسير نشأتها ٠

ن ـ النظر السياسي الواقعي ـ عند الامام الغزالي والماوردي وابن خلدون ـ يقوم على اعتبار كلٍ من المجتمع ، والانسان الفرد، وحدة طبعيّة ، واجتماعيــة ، وسياسية ، ومدى علاقة كليهما بكيفية نشوء الدولة .

ص ـ صلاح أمر الدولة ، واستقامة وضعها، وانتظام شؤونها ـ نتيجة للأصل السابــق ـ لا يتم الا على أساس قيام العلاقة التعاونية ، بل التكافلية الملزمة بينهما ، لتبادلهما التأثير والتأثر .

ع ـ الامام الماوردي يرى ـ وبحق ـ أن رعاية الصالح العام للدولة ، من قِبَل الأفراد ، شرط أساسي مسبق ، لتوفير مصلحتهم ،هم ، مما يُنبىء أن مصلحة الفرد ، لا يتــم توفيرها الا في نطاق رعاية الصالح العام، فالعلاقة طبعية وعضوية ، وفطرية ، وهذا هو منشــأ مبدأ التعاون المشــترك على البر والتقوى الذي أرساه القرآن الكــريم .

ـ للبحث صــلة ـ

★ ★ ★

الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون

مقدمة :

ان « الفلسفة السياسية » في الاسلام ، تقوم على أساس من « العقائدية » أو ما يطلق عليه اليوم « بالأيديولوجية » ـ ان صح هذا التعبير ـ ذلك ، أن هذه « الفلسفة » ـ بما تقوم عليه من «قِيَم» ومفاهيم كُلية ، ومثالية ـ في الوقت نفسه ـ ذات طابع «توجيهي وتقويمي» لا يمكن للباحث في الفلسفة السياسية في الاسلام ، أن يتغافل عنه ، ومن ثَمَّ ، لم تكن هذه « الفلسفة » تُعنى برصد الظواهر السياسية عن طريق الملاحظة والتجربة ، والبحث عن عللها وأسبابها ، والقوانين التي تنتظمها ، لتنبىء بما سيكون عليه أمر مستقبلها ، كنتيجة حتمية لتلك السنن والقوانين ـ وان كان هذا أمراً مطلوباً شرعاً ، لأنه لا يعدو أن يكون نوعاً من الربط بين الحياة السياسية والاجتماعية الواقعية الراهنة ، وبين الواقع التاريخي للأمم السالفة ، استهداءً بتجاربها ، وآثار فاعليتها على المسرح التاريخي ، ثم رد ذلك الى أسبابه ، وعلله ، لقوله تعالى : « يريد الله ليبَيِّن لكم ، ويهديَكم سُنَنَ الذين من قبلكم »[1] ـ أقول : لم تكن لتُعني هذه الفلسفة السياسية في بحوث أئمة الفقهاء السياسيين المسلمين ، برصد الظواهر السياسية ، لاشتقاق القوانين التي تنتظمها ، وانما عنيت بدراسة المبادىء وما تنطوي عليه من قيم ، والنفاذ الفكري الى ما يُسفر عنه تحليلها ، واستشراف مراميها ، لاتخاذها أساساً أو منطلقاً « لتقويم » الواقع السياسي للدولة الى ما ينبغي أن يكون ، أو للتوفيق بينهما ما أمكن ٠

أ ـ الفرق بين علم السياسة ، والفلسفة السياسية :

وعلى هذا ، أمكن القول : بأن ثمة «علماً سياسياً» يقوم على أساس استقراء

الظواهر السياسية في الواقع المعيش ،لاستخلاص القوانين التي تنتظمها ـ كما أسلفنا ـ وصولا الى « تقريرها »والظفر بما تُنبىءُ عنه تلك القوانين من آثار في المجتمع السياسي ، أياً كان ذلك المجتمع ، دون عناية بتوجيهه ، أو تقويمه أو تغييره ، فكان علماً « تقريرياً» لا تقويمياً ، ولا توجيهياً ، كما ترى •

هذا ولا يَخفى ما لأحداث البيئة وظروفها ، من أثر بيِّن على تفكير الفيلسوف السياسي ، ونفسيته، تجد أصداء ذلك كله فيما يصدر عنه من آراء ، وخواطر ، وتفسيرات •

هذا ، ووجه الفرق بين علم السياسة وبين فلسفتها، أن علم السياسة يقوم أصلا على ادراك النِّسَب القائمة والمطابقة للواقع ، بينما الفلسفة السياسية ، تقوم على ادراك عميق لهذا الواقع ، وسَبر أغواره ، نفاذاً الى طبيعة مشكلاته السياسية ، بغية تقويمه ، وتوجيهه ـ في ضوء العقائد والمقاصد السياسية العليا للدولة ، وبحثنا يتعلق بهذه الأخيرة •

ب ـ ارتباط « السياسة » « تدبيراً وممارسة» بما يؤثر في النفس الانسانية من العقائد والمُثل ، أمر ليس في الوسع انكاره أوتجاهله •

من البدهي أن «الفلسفة السياسية» انما تُعنى ـ أول ما تُعنى ـ بالسلوك أو الموقف السياسي العقائدي الرشيد الهادف ، وهذا « السلوك » أو الموقف ، انما هو « انعكاس لمعتقدات الانسان ، ومظهر لمبادئه » و «ومُثله » ضرورةً ، والا كان سلوكاً مُفرغاً من كل قيمة ، وكان المجتمع الذي يقوم بتدبير الأمر فيه مِثْلُ هذا السلوك غير العقائدي الهادف ، غير سياسي بالمعنى الصحيح، لما يفتقد من «القيم» و « الغاية » التي تُحدِّد مسار النشاط السياسي فيه ، أو لما تتحكم فيه «الصدفة العمياء » نتيجة لمنازع الأهواء ، أو لما يتعاور « الارادة السياسة » من الارتجال الذي قد يفضي الى التناقض في المواقف،أو غياب عنصر الاتساق و « المعقولية » في مظاهر التدبير السياسي العام ، فينتج عن هذا ، ان « العقائدية » أو « الايديولوجية » ذات أثر بالغ في تكوين« وحدة الأسس الفكرية للحياة السياسية في الدولة » بما هي منطلقات عقائدية للنشاط السياسي بالنسبة الى الفرد بوجه خاص ، والمجتمع ، والدولة ،بوجه عام •

جـ ـ العقائد والمبادىء والأهداف السياسيةالعليا في الدولة ، هي التي تصوغ الفكر السياسي العملي الموحد في الأمة ، أفراداًوشعوباً ، أو حكاماً ومحكومين ، وفي مبعث الدوافع النفسية لتحقيقها واقعاً ، بماتملي على أربابها من ترسّم سلوك عملي معين ، واتخاذ مواقف حيوية حاسمةولا سيما تُجاه القضايا المصيرية ، وهذا هو السر الذي جعل « السياسة » في نظر الفقهاء المسلمين ـ من مثل الامام الجويني(١)، والغزالي(٢) والماوردي(٣) وابن خلدون(٤) وابن الربيع(٥) وابن جماعة(٦) ، وابن الأزرق(٧) ، والفارابي(٨) وابن رشد(٩) ، وغيرهم ـ أقول : جعل « السياسة » في نظرهم ـ « علماً تقويمياً » لا تقريرياً ، أي ذا طابع « معياري » يوجه الواقع ، أو الكائن السياسي في كل عصر ـ بعددراسة مشكلاته ، وتبيّن طبائعها ، ووزن حلولها بمقاييسه ومعاييره ـ أقول :يوجهه الى ما ينبغي أن يكون عليه أمره ، لتتم المطابقة أو التوفيق ـ ما أمكن ـ بين مقتضيات عقائده ، ومثُله ، وبين مظاهر الواقع السياسي في الدولة ـ كما أسلفنا ـ وهذا ما نعني بقولنا : « التدبير أو السلوك السياسي الرشيد ، والهادف » .

د ـ الامام الغزالي ـ تقديراً منه « للسياسة « حق قدرها ـ يرى أن السياسة « مما لا يقوم العالم الا به » وأنها « أشرف العلوم »على الاطلاق ـ على حد تعبيره ـ لشرف موضوعها وسموّ غاياتها ، ولا ريب آنمكانة « العلم » لا تقاس الا بذلك .

وتأسيساً على هذا ، حق للامام الغزالي ، أن يُقدّر « السياسة » حق قدرها ، اذ اعتبرها « مما لا يقوم العالم الا به[١٠] » ـ على حد تعبيره ـ بل نراه يعتبر « السياسة » أشرف العلوم[١١] على الاطلاق ، اذ يقول ـ رضي الله عنه ـ ما نصه : «أصول لاقوام للعالم دونها»[١٢] وعدّ منها « السياسة » وهي « للتأليف ، والاجتماع، والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها »[١٣] ويقول في موضع آخر : « والسياسة في استصلاح الخَلق ، وارشادهم الى الطريق المستقيم ، المنجّي في الدنيا والآخرة »[١٤] .

هـ ـ وجه كون السياسة ـ عند الامام الغزالي ـ أشرف العلوم ، وهذا ـ في اعتباره ـ منشأ سمو مكانة من يتكفل بها ، وسببتمجيده .

يقول الامام الغزالي ، في شأو السياسة ، ورفعة منزلتها من بين سائر العلوم ، ما نصه : « وأشرف أصولها ـ أي الصناعات ـ السياسة ، بالتأليف والاستصلاح،

ولذلك تستدعي هذه الصناعة من الكمال فيمن يتكفل بها ، ما لا يستدعيه سائر الصناعات[١٥] » ثم تراه يبين مراتب هذه السياسة ، تبعاً لموضوعها ونفعها ، ولشخصية من يقوم بها ، ويتولى تدبير شئون الأمة من خلالها ، بما يكفل لها الصلاح ، والوحدة ، والسعادة في دنياها وآخرتها ٠

على أن مما يلاحظ على أساس تقدير الامام الغزالي ، «للسياسة» أنه يرى أن أ'ولى وظائفها « تربية المواطن الصالح » وتكوينه نفسياً على عَين القِيَم ، والمعاني الأخلاقية التي تكفُل' له الصلاحية « للمواطنة الحقة » في الدنيا ، على نحو يوصله الى الفوز بالسعادة ونعيم الآخرة ، مما يُؤذن بأن فقهاء السياسة في الاسلام ، لا يعرفون الفصل بين الدنيا والدين ، ـ كما ترى ـ ولا بين الدنيا والآخرة ، ولا بين السياسة ـ بما هي منهج عملي لتدبير شئون الأمة ، داخلا وخارجاً ـ وبين المُثل العليا ، والقواعد الأخلاقية فيه ، على خلاف ما سنرى في « فلسفة السياسة الوضعية » ، حيث فصلت بين الدين والدنيا فصلاً تاماً ، أو بين الكنيسة والدولة ، وبين السياسة والأخلاق[١٦] والقيم الانسانية ٠

أما أن أئمة فقهاء السياسة المسلمين، قد استقر تصورهم للفلسفة السياسية في الاسلام على أنها « علم تقويمي » أو « معياري » فذلك ما سنفصل القول فيه، من واقع مصنفاتهم في تعريفهم للدولة ،وتفصيل وظائفها ٠

هذا ، وأغلب الظن ، أن تمجيد علماء المسلمين للدولة ولرئيسها الأعلى ، مُشتق مما تنهض به الدولة من وظائف ومهام ذات الأثر البالغ في صياغة أو تكوين المجتمع الاسلامي على نحو من المثالية ، والخلقية والانسانية ، بما لا تظفر له بمثيل في واقع المجتمعات السياسية في هذا العالم قديمه وحديثه ، وحاضره ، ولا سيما المجتمع الاسلامي الأول في عهد النبوة ، وعصر الخلافة الراشدة بوجه عام ، وتفسير ذلك ، أن :

و ـ الفلسفة السياسية في الاسلام ـ على ما استقرت عليه بحوث أئمتها ـ لا تنفك عن الفلسفة الأخلاقية فيه ـ كما بيّنا ـ مما يؤكد طابعها « المعياري » و « التقويمي » لارتباط كل منهما بالارادة الانسانية الحرة ، اذ لا قوام للخلُق الا بالارادة ، فكذلك السياسة ، فاحتلت القيم والفضائل مكاناً بارزاً في هذه الفلسفة ، ومن هنا كان

التوجيه والتقويم للارادة ، وتطهير بواعثها ، أن تعتسف وتشتط ، أو تتنكّب سبيل الأهداف المرسومة التي تُشكّل في مجموعها « عناصر المشروعية العليا في الدولة » والتي تنهض عليها « السيادة العامة » حيث يأتمر بمقتضاها الحاكم والمحكوم على السواء ٠

لقوله سبحانه : « وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ ، اذا قضى اللهُ ورسوله أمراً ، أنْ يكون لهم الخيرَةُ من أمرهم[١٧] » ولقوله عز وجل : « قل هذه سبيلي ، أدعو الى الله على بصيرةٍ ، أنا ومن اتبعني »[١٨] ولقوله عز شأنه : « إنّ الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا ٠٠ »[١٩] وقوله ،جل شأنه : « وعَدَ اللهُ الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض »[٢٠] الى غير ذلك من الآي التي تؤكد هذا المعنى ٠

ز ـ « المسئولية السياسية العامة » ، تقع أصلا على عاتق الأمة كافة ، لأنها هي صاحبة المصلحة الحقيقية بمقتضى توجيه الخطاب الالهي اليها بتحقيق ما وعدها الله تعالى من الاستخلاف في الأرض ، والتمكين لهافيها ، بالنص القرآني الصريح ، ولا جرم أن المسئولية العامة « تقتضي التكليف العام، وهو انفاذ التشريع كله ، اذ لا مسئولية حيث لا تكليف « ولا تكليف حيث لا سلطة » تمكّن المكلفين من الأداء ، وهذه هي « السيادة » الممنوحة للأمة شرعاً ، لتدبير شئونها كافة ، والوفاء بالتزامات هذا التمكين لها في الأرض الذي يعني قيام الدولة تمكيناً قائماً أصلا على عقيدة الاستخلاف ٠

هذا ، ويلاحظ أن منطوق الآية الكريمة الأخيرة[٢١] ، يتوجه الخطاب فيه بالوعد الالهي بالاستخلاف الى الأمة كافة ، لا الى حاكمها خاصة ، مما يشير الى أن « المسئولية » منصبة أصالة عليها فيما استُخلفت فيه ، من أعباء التكاليف، وعن كيانها المادي والمعنوي، كأمة ، وهذا يقتضي أن تكون « سلطة التنفيذ » لتلك التكاليف منوطة بها ابتداءً ، اذ « لا مسئولية حيث لا تكليف » ولا تكليف حيث لا سلطة للتنفيذ » تمكّن المكلفين من القيام بمقتضيات هذا التكليف أو التزامات « الاستخلاف الموعود » ـ كما أسلفنا ـ وهذا على وجه الأصالة لا التبعية ، كما ترى ، وهذه هي « السيادة » الممنوحة للأمة شرعاً ، والثابتة بموجب « عقيدة » الاستخلاف في الأرض « وهو التمكين للمؤمنين فيها ، بما يعني قيام « الدولة » وسلطانها ، حتى اذا اختارت بمحض ارادتها من يتولى أمرها في هذا الاستخلاف ، وشئونه وتكاليفه ،ويتصرف عليها تصرفاً سياسياً عاماً

ـ على حد تعبير الامام الكمال بن الهمام في كتابه « المسايرة »[٢٢] كان هذا « وكيلا » عنها يتجه تصرفه الى تحقيق « مصلحة الأمة أصالة » لأنها هي صاحبة الشأن الأول ، بموجب الخطاب الالهي في الآية الكريمة التي تلونا آنفاً ، لأن « المصلحة الحقيقية » راجعة اليها هي ، وهذا هو مفاد القاعدة الفقهية المُحكَمة التي أرساها الفقهاء : « التصرف على الرعية منوط بالمصلحة » أي بمصلحة الرعية ذات « السيادة » ومصدر السلطة في اختيار حاكمها ، نائباً عنها في التصرف في شئونها السياسية والاجتماعية ، وغيرها ، تبعاً لمضامين خطابات التكليف الواردة في الكتاب والسنّة ، وسيأتي البحث في هذا الموضوع مفصلا في مقامه ٠

ح ـ الامام الغزالي ـ وكذلك سائر فلاسفة السياسة المسلمين ـ لم يُغفلوا شأن « القوة » ازاء المثُل السياسية، أو حيال «التصرف السياسي العام » ـ ممارسة وتدبيراً ـ بل اعتبروا « القوة » بكافة أبعادها ـ المادية والمعنوية ـ من قوة السلاح ، ومضائه ، ونفاذه ، في كل عصر بحسبه ، وكذلك شأن « القوة » المعنوية ، من العلم ، والخبرة ، في شئؤون السياسة والحرب ، والاقتصاد والاجتماع وغيرها ، وكذلك « قوة النفوذ التي تتجلى في مشايعة وموالاة ذوي المكانة والرأي والتدبير للدولة ولرئيسها الأعلى بخاصة ، ومن يتبعهم ، مما يكوّن رأياً عاماً يؤيده ، كل ذلك من « مظاهر القوة » التي تعتبر عنصراً تكوينياً في « مفهوم الدولة » تقوم بقيامها ، وتنتفي بانتفائها ، ولا سيما بالنسبة الى جهاز الحكم فيها ، على ما نُقيم الدليل عليه ٠

وبيان ذلك : ان فقهاء السياسة المسلمين قد اتخذوا كلمة « الشوكة » مصطلحاً لهم ، للتعبير عن مفهوم «القوة» بجميع مظاهرها ، واستهدفت بحوثهم « التوفيق » بين « القوة » من حيث طُرق استخدامها ، ومواقع مُمارستها ، وحالات هذا الاستخدام ، من جهة، وبين مقتضيات المُثل السياسية في الاسلام ، وغاياته ومقاصده العليا في الحياة الانسانية ، من جهة أخرى ، بحيث لا يَمَسّ استخدامها بأي حال من الأحوال ، « المشروعية العليا » في الدولة ، كيلا تطغى « القوة » ولا سيما المادية ، على مبادىء العدل والحق والحرية ، والمساواة ، والتكافل السياسي والاجتماعي الملزم ، وأمهات الفضائل ، والكرامة الآدمية ، أو الاعتبار الانساني بوجه عام ، سواء في الداخل ، أم على الصعيد الدولي ، أو تمس العلاقات السياسية الدولية ، بتحكيم القوة فيها ، ومن هنا ، كان وجوب اعداد

القوة المادية المرهبة وبأقصى جهد مستطاع ، للدفاع عن الكيان المادي والمعنوي للدولة، من كل عدوان خارجي، واقع أو متوقع ، اذ لا قيام لدولة دون قوة تحميها ، وتدرأ عنها غوائل العدوان خارجاً ، والبغي داخلا ، بل أوجب الاسلام استخدام « القوة » لنصرة المستضعفين في الأرض ، ورفع الظلم عنهم ، نتيجة للاستعمار والاستكبار في الأرض ـ أياً كان الظالم ، وأياً كان المظلوم ـ تجد هذا صريحاً في قوله تعالى : « وأعِدّوا لهم ما استطعتم من قوة ، ومن رباط الخيل ، تُرهبون به عدو الله وعدوكم »[٢٣] ولا يخفى مافي قوله تعالى: « من قوة » من دلالة على التعميم الشامل لكافة صنوفها ، ووسائلها ، وطبائعها ، مادياً ومعنوياً ، ولا سيما « القوة السياسية » كما بيّنا .

هذا ويشير الامام الغزالي[٢٤] الى « القوة » أيضاً بكلمة « السلطان القاهر »[٢٥] وهو عين ما اتخذه الامام الماوردي من تعبير .

أما « الشوكة » ـ رمزاً للقوة والنفوذ ، ومظهراً من مظاهر « سيادة الدولة » ـ فتجدها في قول ابن تيمية أيضاً فيما نصه : « بل الامامة عندهم ، تثبت بموافقة « أهل الشوكة » الذين يحصل بطاعتهم له ، مقصود الامامة ، فان المقصود من الامامة ، انما يحصل بالقدرة والسلطان ، فاذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان ، صار اماماً »[٢٦] ويؤكد هذا المعنى في مقام آخر حيث يقول : « والقدرة على سياسة الناس ، اما بطاعتهم ، أو بقهره لهم ، أي عند انحرافهم ونشرهم للفوضى ، فمتى صار قادراً على سياستهم بطاعتهم ، أو بقهره ، فهو ذو سلطان مطاع ، اذا أمر بطاعة الله » .

ط ـ الامام الغزالي يؤكد أن « السيادة » مصدرها الشعب ، لتوقف مشروعية الولاية العامة على تأييده لمن يقوم بها ، أومناصرة الرأي العام له ، واذا كان هذا « نفوذاً » قوياً لا قيام للولاية العامة شرعاً الا به ، أطلق عليه الامام الغزالي « الشوكة من أهل الشوكة » وهذا شامل بعمومه للقوة المعنوية والمادية .

على أن الامام الغزالي يجلّي هذا المعنى أيضاً ، بما يؤكد أنْ لا قيام للدولة الا بالشوكة ، ومن معانيها «قوة النفوذ» ومناصرة الرأي العام في الدولة لرئيسها الأعلى ، وتأييد الأغلبية له ، فضلا عن القوة المادية ، اذ يقول ما نصه : « تقوم

ـ الامامة ـ بالشوكة ، وانما تقوى الشوكة بالمظاهرة ، والمناصرة ، والكثرة في الأتباع ، والأشياع » ثم يضيف الى ذلك قوله : « وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع ، أقوى مَسلك من مسالك الترجيح »[٢٧] ولكنها هنا شوكة معنوية أي قوة سياسية تقوم على الاختيار الحر، والتأييد الشعبي السياسي ، لا على القهر ، يؤكد هذا قول الامام الغزالي ، فيما بعد : « فاذا بَطَل تلقي الامامة من النص ، لم يبق الا الاختيار من أهل الاسلام ، والاتفاق على التقديم والانقياد »[٢٨] أي تأييد الرأي العام للحاكم ، قوة سياسية شعبية له وللدولة .

وعلى هذا ، فان الامام الغزالي ، قد أشار الى مصدر « السيادة » في الدولة ، وانها تُتلقّى من أهل الاختيار الحر ، وهم الأغلبية الساحقة من الأمة .

على أن الامام الغزالي يتجه الى أن « العنصر الجوهري في الأمر ، هو « الشوكة » التي يصبح الحاكم الأعلى قادراً معها على ممارسة السياسة والحكم، أو على التصرف السياسي العام على الأمة ، حتى اذا حصلت هذه « الشوكة » بمبايعة أو اختيار عدد قليل ، ولكن يتبعهم أشياعهم ، بحيث يكوّنون بمناصرتهم للدولة ، الرأيَ العام ، أو النفوذ السياسي الأغلبي القوي المؤيد لرئيس الدولة ، فقد تحقق مناط « السيادة » حينئذ ، وكانت رئاستُه صحيحة مشروعة[٢٩] .

أما القوة المادية الرادعة ، فهي في فلسفة الاسلام السياسية « قاعدة جوهرية » من قواعد الحكم ، لا قيام له بدونها ، وهي ما يطلق عليها « السلطان القاهر » ولكنه مقترن بالعدل الشامل ، وفي هذا المعنى يقول الامام الماوردي[٣٠] ما نصه : « وأما القاعدة الثانية : فهي « سلطان قاهر » تتألف برهبته الأهواء المختلفة ، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة ، وتنكفُّ بسطوته الأيدي المتغالبة ، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية »[٣١] .

ومعنى هذا ، انها أداة لقمع الفتن، والقضاء على أسباب الانحراف، وناشري الفوضى ، والعابثين بالأمن ، والعائثين في الأرض فساداً .

هذا ، ويُرجع الامام الماوردي هذه القاعدة الى كونها من مقتضيات « الطباع البشرية » حيث يقول في تفسيرها، قاعدةً أساسية من قواعد الدولة : « لأن في طباع

الناس من حُبِّ المغالبة ، على ما آثروه ، والقهر لمن عاندوه ، ما لا ينكفّون عنه الا بمانع قوى ، ورادع مَلِيّ »[٣٢] .

على أن الامام الماوردي لا يُنكر أن يكون للملكات النفسية العليا، أو الوازع الديني ، أثر عميق فعّال في الحمل على مجانبة البغي والظلم ، والعدوان ، بحيث يتم معها ، وتحت تأثيرها « الانكفاف الذاتي » أو « الامتناع التلقائي » غير أن ذلك غير مضمون ، بل غير واقع في الأعم الأغلب من أحوال البشر، ولذا تراه يقسم علل المنع من الظلم تقسيماً حاصراً، يشبه ما يعرف عند الأصوليين بمسلك « السبر والتقسيم » في اقامة الدليل على « علِّيَّة العلَّة » حيث يقول[٣٣] : « وهذه العلة المانعة من الظلم ، لا تخلو من أحد أربعة أشياء : اما عقل زاجر ، أو دين حاجز ، أو سلطان رادع ، أو عجز صادّ » فاذا تأملتها لم تجد خامساً يقترن بها ، ورهبة السلطان أبلغها ، لأن « العقل والدين » ربما كانا مَضْعوفَيْن ، أو بداعي الهوى مغلوبَين ، فتكون رهبة السلطان أشد زجراً ، وأقوى ردعاً[٣٤] ومما يؤيد هذا المعنى ما ورد في الأثر : « ان الله يَزَعُ بالسلطان ، أكثر مما يزع بالقرآن »[٣٥] .

هذا ، ولا يخرج الامام الغزالي عن هذا المعنى في تحديده لأثر « القوة المادية » وأنها من مقتضيات الطباع البشرية ، وانها ـ لذلك ـ ضرورية ، للقضاء على منازع الأهواء والشهوات، وبواعث المنافسة غير المشروعة، ولاسيما باعث الأنانية والأثَرة ، حيث يقول في ضرورة « السلطان القاهر » في الدولة ، قاعدة أساسية من « قواعد السياسية والحكم » : « وعلى الجملة ، لا يتمارى العاقل في أن الخَلْق على اختلاف طبقاتهم ، وما هم عليه من تشتت الأهواء ، وتباين الآراء ، لو خُلوا وآراءهم ، ولم يكن رأى مطاع، يجمع شتاتهم ، لهَلَكوا من عند آخرهم ، وهذا داء لا علاج له الا « بسلطان قاهر » مُطاع ، يجمع شتات الآراء »[٣٦] .

وهذا صريح في أن الدولة بسلطانها القاهر ، شرط أساسي لبقاء النوع الانساني ، لقوله : « لهلكوا من عند آخرهم » .

وتفسير ذلك ، أن انقسام الأمة وتشرذمها ، طوائف ، وشِيَعاً، أثراً لمنازع الأهواء ، والمصالح الخاصة ، وكذلك تباين الآراء التي هي نتيجة للمطامع ، وحب المنافسة غير المشروعة ، كل أولئك داء تُمنى به الأمم غالباً ، لما تركز في

طباعهم من الغرائز الفطرية التي لا يهذبها ويوجهها الوجهة الصحيحة ، الا العقل والدين عادة ، غير أن هذا التهذيب ، أوالتوجيه ، اذا أضحى أمراً معجوزاً عنه ، أو عقيماً لا يُجدى ، لطغيان الأهـواء ،والمصالح الخاصة المادية العاجلة عـلى « حكمة العقل ووازع الدين » نجـم عن ذلك حتماً « داء عضال » لا عـلاج له الا القوة الرادعة ، أو « السلطان القاهر » ـ عـلى حـد تعبـير الغـزالي[٣٧] والماوردي[٣٨] ـ لتنظيم الأمور ، وليستوثق الشأن ، ويجتمع شمل الأمة ، وتتحقق وحدتها ، بتوحُّد غايتهـا ، والا تفـرق شملهـا ، وذهبت قوتهـا بَدداً ، وحـل التنازع والشقاق محل التآلف ، والتدابر والتباغض محل التناصر والموالاة ، وهو ما أشار اليه القرآن الكريم بأبلغ عبارة وأوجزها : « واعتصموا بحبل الله جميعاً، ولا تـفـرّقوا »[٣٩] ونهى عن التنازع ،لأنه مُذهِب" للسيادة والعزة لا محالة ، ومُفتّت للقُوى بتشتت الآراء والأهواء، لقوله سبحانه : « ولا تنازعوا فتفشلوا ، وتذهب ريحكم »[٤٠] أي قوتكم التي هي قوام سيادتكم وعزتكم .

والواقع، أن فساد النفس بطغيان الهوى ، يورث فساد العقل أيضاً ، فيُسقِمُه، ويُحبط بالتالي من قوة جولان الفكر فيه، فلا ينفـذ' له حكـم ، ألا تـرى الى « العصبيـة » ومـا في معنـاهـا ، هـي فسـاد' التـاثـت بـه النفـس الانسانية أولا قبل أن تكون فسـاداً أوانحرافاً في التفكير ، ثم لا يلبث أن يتطرق فساد النفس الى العقل ، فيعبث بسلامة التفكير فيـه ، أو يُغَشّي على منافـذ بصائـره ، اذ « العصبيـة » ليسـت الا انحياز النفس الى هوىً ، أو الى فئـة تعصَّبت لـرأي من غـير دليـل ، ودون بَيِّنة من بيِّنات الاقناع، حتى اذا تعددت الأهـواء ، تشـتت الآراء المتصـارعـة ضرورة ، اذ لا جامع لها من منطـق سليم يلُمُّ شعثها ، ويوحِّد' كلمتها ، وهذا هو المقصود بما أشار اليه الامـام الغـزالي من « الداء العضـال » فتعيَّنت القـوة المرهبـة حينئـذ ، أداة للردع والزجـر عـن الانصيـاع الى دواعي الأهـواء ،والانسياق في تياراتهـا ، ولهذا رأينـا الامـام الشاطبي يركّز عـلى « وازع الدين أولا » ويبيِّن الغاية القصـوى من شرعَـة الله تعـالى ، حيـث يقـول :« ما جاءت الشريعة الا لتخرج الناس عن دواعي أهواءِهم » حتى اذا عجز منطـق العقل ، ووازع الدين عن ذلك ، بتغلب الهوى أو الا[illegible] ، لم يكن ثـمّة مـن سبيل الا « السلطان القاهر » لِمَا ثبتَ

أنه أمر تقتضيه « طبائع الناس » ، كما تقتضيه طبيعة المُلْك نفسه ، اذ يقول ابن جماعة في كتابه تحرير الأحكام : « لأن الخلق لا تصلح أحوالهم الا بسلطان يقوم بسياستهم ، ويتجرد لحراستهم »(٤١) .

على أن « سلطة الدولة » يقررها القرآن الكريم أمراً تقتضيه « سُنَّة التدافع » أيضاً في المجتمع البشري التي يقررها قوله تعالى : « ولولا دفْعُ اللهِ الناسَ ، بعضَهم ببعضٍ ، لفسدت الأرض »(٤٢) اذ معناه : لولا أن الله تعالى، أقام السلطان في الأرض ، يدفع القويَّ عن الضعيف ، ويُنصف المظلوم من ظالمه ، لتواثب الناس بعضهم على بعض» ثم جاء تذييل الآية الكريمة بما يدل على أن الله امتنَّ على عباده باقامة سلطة الدولة ، بقوله سبحانه : « ولكنَّ الله ذو فضل على العالمين »(٤٣) .

ولا ريب ، أن هذا يرفع من شأن «سلطة الدولة » وقوتها الرادعة ، لأمرين:

أولا — لأنها من مقومات سيادتها على الصعيدين : الداخلي والدولي .

ثانياً — لأهمية دورها ، وغايتها ، على النحو الذي رأيت .

ولهذا ترى الامام الغزالي يشير الى هذا المعنى بقوله : « وعلى الجُملة ، لا يتمارى العاقل في أن الخَلق على اختلاف طبقاتهم ، وما هم عليه من تشتت الأهواء ، وتباين الآراء ، لو خُلّوا وآراءهم ، ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم ، (سلطة الدولة) لهلكوا من عند آخرهم ، وهذا داء عضال لا علاج له الا بسلطان قاهر مُطاع» أي الذي يتمثل فيه سيادة الدولة .

فتلخص مما سبق ، أن « الفلسفة السياسية في الاسلام » تقوم على أساس من « العقائدية » أو ما يُطلق عليه اليوم « الأيديولوجية » ولذا كانت ذات طابع تقويمي ، وتوجيهي ، أو معياري ، مما لا يمكن لباحث في الفلسفة السياسية في الاسلام ، أن يتغافل عنه ، بخلاف « علم السياسة » الذي يُعنى برصد « الظواهر السياسية » ليُستخلص منها « القوانين العامة » التي تسلكها ، أو تنتظمها ، وبهذا ظهر الفرق بين « علم السياسة » وبين فلسفتها ، وبحثنا يتعلق بهذه الأخيرة.

هذا ، وأشرنا الى أن ارتباط السياسة — تدبيراً وممارسة — أو ما يطلق عليه « فن السياسة » أو « فن الحكم » أقول إن ارتباط هذه السياسة بما يؤثر في

النفس الانسانية عادة ، من العقائد ،والمُثُل ، والمبادىء ، أمر ليس في الوسع انكاره أو تجاهله ٠

وبيّنا كذلك ، أن المبادىء ، والأهداف السياسية العليا للدولة ، هي التي تصوغ « الفكر السياسي العلمي الموحّد في الأمة ، بما تُرسي من « وحدة الأسس الفكرية» التي من شأنها أن توحّد الاتجاه السياسي بوجه عام ، وتتحدد الغاية التي يستهدفها هذا الاتجاه ، مما يورث التصرف السياسي على الأمة ، قوة رأيها العام، وتأييده له ، وهذا من أكبر العوامل على نجاح الدولة في سياستها ، مما ييسر لها سبل الوصول الى أهدافها ٠

وبيّنتُ كذلك ، أن « وحدة الأسس الفكرية » هي مبعث الدوافع النفسية لتحقيق الأهداف السياسية العليا للدولة، بما تُملي على أربابها ، من اتخاذ « مواقف حيوية حاسمة » ولا سيما تُجاه قضاياها الكبرى المصيرية !! ولعل هذا هو السر الذي جعل « السياسة » ـ في نظر الفقهاء المسلمين ـ « فلسفة » تقويمية ذات طابع معياري وتوجيهي في المقام الأول ، للسيطرة على منازع الأهواء المغرضة التي هي وليدة المصالح الخاصة غالباً ، وهو « اكسير مفهوم السياسة » عند الامام الغزالي والماوردي وغيرهما ، اذ أجمعوا على أنها « تدبير الأمر بما يُصلحه » أو « تدبير الأمر لاستصلاح الخَلق ، وحملِهم على مراشدهم » ٠

وهذا « المعنى » هو الذي حمل الامام الغزالي على أن يعتبر السياسة ، « أشرف العلوم » على الاطلاق ، بالنظر الى شرف موضوعها ، وسموّ غايتها ، بل هي ـ في تصوره ـ مما لا قيام للعالم الا به » ـ على حد تعبيره ـ لما يرى أن من أُولى وظائفها «تربية المواطن الصالح» وتكوينه نفسياً وعقلياً على عين القيم والمُثل ، والفضائل الاسلامية ، وهو ما أُطلق عليه كلمة « استصلاح الخلق » و « حَمل الناس على مراشدهم » كما أشرنا ٠

هذا ، وبيّنا كذلك أن تمجيد علماء المسلمين للدولة ولرئيسها الأعلى بوجه خاص ، مُشتقّ مما تنهض به الدولة في الاسلام من أعباء جسام ، ومهامّ

ووظائف كبرى ذات الأثر البالغ في تكوين وصياغة المجتمع الاسلامي على نحو مثالي ، وعقائدي ، وخُلقي ، وتكافلي ملزم ، بل وانساني عام ، ولهذا لا تنفك الفلسفة السياسية في الاسلام عن الفلسفة الأخلاقية فيه ، مما يؤكد طابعها المعياري والتقويمي ، بخلاف النظريات السياسية الوضعية التي فصلت الدين والخلق عن السياسة فَصْلاً تاماً ،وسيأتي تحليلنا لهذه السياسة ، ومناقشة آراء فلاسفتها ونقدها بعد مقارنة أصولها بأصول الفلسفة السياسية في الاسلام ٠

وأشرت الى « مكانة » القوة« بجميع أنواعها وطبائعها ووسائلها في الفلسفة السياسية في الاسلام ، وهي ما يُطلق عليه في اصطلاح علمائنا « الشوكة » أو « السلطان القاهر » وقلنا ان بحوثهم استهدفت « التوفيق » بين « القوة » من حيث طرق استخدامها ،ومواقع ممارستها ، وحالات هذا الاستخدام ، من جهة ، وبين مقتضيات المُثُل السياسية في الاسلام ، وبيِّناته ، وغاياته أو مقاصده العليا في الحياة الانسانية من جهة أخرى ، بحيث لا تَمَس ممارستُها «المشروعية العليا» في الدولة ، سواء على الصعيد الداخلي أم الدولي ٠

هذا و « القوة » في الفلسفة السياسية في الاسلام منوطة بالعدل الشامل دائماً ، لا تنفك عنه ، على ما نوّه به الامام الغزالي والماوردي والجويني ، وأبو يعلى، وغيرهم ، من فقهاء السياسة، كيلا تطغى « القوة » على مبادىء العدل والحق ، والحرية، أو المساواة، والتكافل السياسي والاجتماعي الملزم ، وأمهات الفضائل ، والكرامة الآدمية ، أو الاعتبار الانساني بوجه عام ٠

وأشرنا كذلك ، أن « سلطة الدولة » مما تقتضيه طبائع البشر ، بل مما يقتضيه معنى « المُلك » نفسه ، لأن المنع من التظالم بين الناس تنحصر علته في أحد أمور أربعة : وازع الدين ، ورادع العقل، وعامل العجز، والسلطان القاهر» حتى اذا ضَعُف الوازع الديني ، وتغلب الهوى على حكمة العقل ، كان الداء العضال ، ولا دواء له الا القوة الرادعة ،ليستوثق الأمر ، وتتوحد الكلمة ، ويجتمع الشمل ، وتتوفر أسباب السيادة والعزة ، ونتابع البحث في هذا الموضوع الهام ٠

ي ـ السيادة أو السلطة ، أو « السلطان القاهر » ـ بما هو قاعدة جوهرية من قواعد « السياسة والحكم » أو هو مُدرك للدولة ـ في فلسفة الاسلام السياسية ـ ينبغي أن يكون قريناً « للعدل الشامل » لا يريم عنه ، والا كان « الظلم » و « القهر » وهما عدو الاسلام .

تجد هذا « الاقتران » بيّنا في بحوث الامام الغزالي ، والماوردي وغيرهم ، ابّان تفصيلهم للقواعد التي تستند اليها الدولة ، حيث جعلوا « السيادة » أو السلطة « حجر الزاوية » في كيانها .

صحيح أن «السيادة» انما تعنى في المقام الأول « سيادة التشريع » والمبادىء، وهيمنة المُثل والمقاصد العليا في الدولة التي تفتقر الى التنفيذ ، من قِبَل الرئيس الأعلى الذي يملك « حق الأمر » وصنع القرار ، غير أن « القوة » المادية من لوازم هذا التنفيذ في الداخل ،ليستقيم شأن الأمة ، بل ومن مقتضيات السيادة نفسها ، لحماية الدولة من العدوان الخارجي ، براً وبحراً وجواً .

وتعليل ذلك ، أن « السلطة العليا » في الدولة ــ في نظر الاسلام ــ انما تعني « الأمر والنهي » على وفق ما جاء به الشرع ، وأن الاستئثار بهذا الحكم تنفيذاً ، هو حق لولي الأمر ، بمقتضى نيابته عن الأمة في تنفيذ شرع الله فيها ، تحصيلا لمصلحتها العليا ، وهو ما أشار اليه صاحب كتاب المسايرة من أنه : « التصرف السياسي العام على المسلمين(٤٤) » أي بمقتضى الشرع ، غير أن هذا « التصرف » قد لا يتم الا أن يكون مقترناً بالاكراه المادي ، في كثير من الأحوال ، ومن هنا كانت القوة المادية من عناصر « السيادة » أو مستلزماتها ، وتتجلى أهميتها في اعتبارها من « قواعد السياسة والحكم » حيث حصرها الماوردي فيما يلي : « دين" مُتَّبع وسلطان قاهر ، وعدل شامل ، وأمن عام ، وخصب دائم ، وأمل فسيح »(٤٥) .

ونتناول فيما يلي تفصيلا وتحليلا للقواعد التي تتصل بالسيادة بايجاز ، وتبيين ما بينهما من علاقات تُلقي ضوءاً في مجموعها على مفهوم « السيادة » في الاسلام ، وقيوده ، بما اتضحت في فلسفة الامام الماوردي السياسية بوجه خاص .

أ ـ ابتدأ الماوردي بقاعدة « الدين» بمفهومه العام ، من العقائد والفضائل، والعبادات ، والتشريع ، ومعلوم أن الاسلام جامع بين العقيدة ، والعبادة ، والفضائل ، والشريعة ، بحيث يؤلف من هذه العناصر « كُلاً لا يتجزأ » وهو يمثل « الوحي » المنزّل ، كتاباً وسنّة .

والدين بهذا المعنى الكامل ، أساس في استصلاح الخَلق ، وتربية المواطن الصالح ظاهراً وباطناً ، ولا سيما في صرفه عن شهواته ، وخلق الوازع الديني لديه بما يُؤصّل عامل المراقبة الذاتية ، والمحاسبة للنفس في السر والجهر على السواء . هذا من جهة .

ومن جهة أخرى ، ينهض « الدين » تشريعاً ومُثُلاً وقيماً بالمشروعية العليا في الدولة التي يتقيد بها الحاكم والمحكوم على السواء ، فالدولة في الاسلام هي « المثُل العليا » والمبادىء ، والقواعد العامة المهيمنة ، حالة التنفيذ والحركة من قِبَلِ الجهاز الحاكم ، ومن قِبَلِ المواطنين أيضاً على السواء : حق الأمر بمقتضى الشرع من قبل أولي الأمر ، والطاعة والتنفيذ من قبل أفراد الأمة ، ولهذا استحقّ التقديم ، لكونه القاعدة الأساسية الأولى في كيان الدولة، والعامل الأول في صلاحها ، واستمرار نفوذها ، وهذه هي « سيادة القانون » ، فالدولة في الاسلام دستورية ـ كما ترى .

ب ـ أما « السلطان القاهر » فهو « القوة » التي تكفل « الاكراه المادي » الذي يُفتقر اليه عند التنفيذ ، اذا ما استعصى القيام به طوعاً ، لأن « الحق » أو « العدل » لا بد له من « قوة » تحميه وتنفذه ، وتتمثّل هذه « القوة » فيمن يحافظ على الأمن داخلاً ، وفيمن يذود عن « السيادة » نفسها من العدوان الخارجي ، برّاً ، وبحراً ، وجواً ، كما قدمنا ، فهي « سيادة » الشأن فيها ان تتمثل في الامام المطاع .

على أن للسلطان القاهر دوراً هاماً في جمع شتات الأمة عند التفرق والتنازع تحت تأثير المطامع والأهواء ، بعامل « الأنانية » و « حب السيطرة » والمنافسة غير المشروعة ، وهذا من « طبائع البشر » فكانت « القوة » اذن من مستلزماتها ، لتحقيق وحدتها ، وجمع شملها .

هذا فضلا عن أن « السلطة » التي من شأنها أن تحقق مقتضيات « السيادة » تصون الحقوق ، وتسعى الى تجسيد « المقاصد العليا » في الدولة ، واقعاً ، وهذا هو « الالتزام السياسي » الذي يجعل «القوة» في خدمة القانون ، والحق ، والعدل .

جـ ـ أما « العدل الشامل » فهو القاعدة العظمى التي تَرِدُ قيداً على « السلطان القاهر » كما أسلفنا ، ولاريب أن هيمنة « العدل » انما تعنى « هيمنة التشريع نفسه » اذ العدل مُشتق منه ، لا من أمر خارج عنه ، على ما ذهب اليه بعض فلاسفة السياسة الوضعية ، بجعلهم ما يسمى « القانون الطبيعي » هو « المهيمن » على التصرف السياسي العام من قِبَلِ الحاكم العادل؛ أو الحاكم المطلق ، على نحو ما نرى في فلسفة « هوبز » الاستبدادية ، أو ميكيافيلي الايطالي من قبله ، أو « جان بودان » الفقيه الفرنسي(٤٦) . مما لا يتسع المقام هنا لتفصيل القول فيه ، ولكن هذا لا يحول دون تناول تلك الفلسفة بالبحث بايجاز .

هذا ، ومن المعلوم أن « القانون الطبيعي » أمر مبهم ، بل قد اتُّخذ ظهيراً للفلسفة الفردية التي اشتقت منها « نظرية القانون » في دول أوروبة الغربية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، وأوائل هذا القرن العشرين ، وان كانت آثاره مستمرة الى يومنا هذا في كثير من الدول .

هذا ، و « العدل الشامل » عند الامام الماوردي يراد به « التشريع النظري ، والتنفيذ أو التطبيق العملي في كافة وجوه التصرف السياسي العام كليهما ، أي ما يتعلق بتنفيذ التشريع القائم في شتى مجالاته ، وبما يستلزم أيضاً ، من « سلطة التشريع الاجتهادي » من أهله ، ولعل هذا النوع الأخير من « السلطة التشريعية » في الاسلام ، ولا سيما ما يتعلق منه بسياسة الدولة ، وتدبير أمر الأمة وشئونها ، في الداخل ، وعلاقاتها السياسية على الصعيد الدولي ـ يمثل ـ كما قلنا ـ « حجر الزاوية » في مفهوم « السيادة » في الاسلام ، وتفصيل أو تحليل « قواعد سياسة التشريع الاسلامي» أمر يفتقر الى بحوث مطولة ليس هذا

مقامه ، ومن هنا يُفهم مضمون قوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة »[٤٧] .

هذا ، ولعل « هيمنة » التشريع الاسلامي ــ نصاً وروحاً ومقاصد عليا ــ على التصرف السياسي العام ، بما يمثل « العدل » في كافة وجوهه ومناحيه ، هو المعنى الذي أشار اليه الامام الماوردي ، بوصفه « للدين » بأنه « مُتَّبع » ووصف «العدل» بأنه «شامل» اذ العدل لا يتجزّأ ، ولا يتبدل ، والا كان ابتداعاً لا اتباعاً.

هذا ، ووصف الدين بأنه « متبع » يشمل أموراً ثلاثة فيما نرى :

١ ــ عدم احداث أو ابتداع شيء لم يثبت أنه من الدين لا نصاً ، ولا دلالة ، ولا روحاً ، ولا مقصداً ، وهذا المعنى مشار اليه في تعريف الماوردي لجهاز الحكم في الدولة بقوله : « خلافة النبوة[٤٨] ، في «حراسة الدين» أي من الابتداع فيه ، أو الهجوم عليه ، أو تعطيله عن التنفيذ أو المخالفة عن أمره .

٢ ــ الاستنباط الدقيق للأحكام على أساس المنهج العلمي الأصولي .

٣ ــ التطبيق الدقيق ، والاجتهاد فيه ، بحيث يراعي تفهم الواقع ، وظروفه الملابسة ، وادراك النص أو القاعدة الواجبة التطبيق عليه ، ثم الوقوف على مآله والتبصُّر بنتائجه المتوقعة ، آخر الأمر .

هذا ، و « شمول العدل » في الاسلام ، انما يعني تناوله ــ فيما يتناول ــ لمجالات الحياة الاقتصادية ، والاجتماعية ، والادارية ، والقضائية ، فضلا عن السياسية ، وبيان ذلك :

أ ــ أن « العدل الاجتماعي » بوجه خاص ، ينهض به مبدأ « التكافل الاجتماعي الملزم » في الاسلام ، بما يؤمِّن الكساء ، والغذاء ، والسكن ، لكل فرد بالغ عاقل من أفراد الدولة ، فضلا عن رعاية الجانب الصحي ، والعلمي ، والعملي ، وغير ذلك ، فالعدل الاجتماعي هو أساس « الحقوق » الاجتماعية التي توصف اليوم بأنها حقوق جديدة[٤٩] .

ب ــ وأما « العدل الاقتصادي » فيتبدى في تحريم « الاستغلال » بكافة وجوهه من مثل الربا ، والاحتكار ، والغَبن الفاحش ، والغِش ، والغَرَر ، والتعسف ، وكذلك في تحريم ، القمار ، والرشوة ، وسائر طرق الكسب غير المشروعة ، ورعاية الصالح العام .

هذا ، ومن أهم وجوه « العدل الاقتصادي » اقرار الاسلام « للملكية الفردية » في مفهومها الاجتماعي والانساني ، ، بحيث تبقى « مشروعية » التصرف فيها قائمة ، ما دام المعنى الاجتماعي والانساني مرعيا ، أداءً لوظيفتها الاجتماعية ، دون تعسف ، أو استغلال ، أو اضرار بالصالح العام ٠

هذا ، ويتبدى أيضاً ، اقرار مبدأ « تكافؤ الفرص » في النشاط الاقتصادي مع مراعاة حق الغير من الأفراد ، والمجتمع ، والدولة ٠

ج ـ وأما « العدل السياسي » والاداري ، فأساسه « تولية الأكفياء في الوظائف العامة » وتقديم الأكفأ على الكفء ، دون محاباة ، بسبب من قرابة ، أو مودة ، أو موافقة في بلد ، أو لأي سبب كان ، مما لا يتصل بالكفاءة ، لقوله ﷺ : « من ولّى رجلا ، وهو يرى أن غيره خير منه ، فقد خان الله ، ورسوله » ٠ ويتصل بالعدل السياسي ، منح كل فرد في الدولة ـ اذا كان بالغاً عاقلا ، وعلى قدر من الثقافة ـ « حق شوراه » وحقه في « الترشيح » اذا توافرت فيه شروطه ، تحقيقاً لمشاركته السياسية عملا ، وافساح المجال أمامه لتحقيق ذاته وملكاته ، وصيانة للطاقات العلمية أن تهدر ، وفي ذلك من الاضرار بالصالح العام مالا يخفى.

وكذلك مبدأ « وضع الرجل المناسب ، في المكان المناسب » أو ما يطلق عليه الماوردي « رجل الوقت » لأنه من « العدل السياسي » وكذلك « اعطاء كل ذي حق حقه سياسياً واجتماعياً » ومن هنا كان التفاوت في « العطاء » على أساس التفاوت في « الكفاءات » والخدمات ، عملا بقوله تعالى : « ولكلٍّ درجاتٌ مما عملوا » وقوله سبحانه : « ولا تَبْخَسوا الناسَ أشياءَهم » وقوله عز وجل : « وأنْ ليس للانسان الا ما سعى » والعدل لا يتجزأ ، في الدنيا والآخرة ٠

هذا ، ومن العدل السياسي في الاسلام ، تحريم « استغلال النفوذ » باتخاذ « المناصب في الدولة » وسيلة الى ذلك ، وحديث « ابن اللُّتْبِيَّة » ظاهر لا يخفى على أحد ٠

هذا ، ويرى الامام الطوسي ، وجوب التحري عن « الشخصيات ذوي الكفاءات » للوقوف على مدى كفاءتهم ، ونزاهتهم ، اذا ما أريد تعيينهم في « الوظائف الحساسة » في الدولة ، وذلك مما يتصل بالعدل السياسي بسبب ، اذ يُشترط ما يلي :

١ ــ أن يكون ذا « كفاءة » وخبرة، تتعلق بالمنصب العام الذي يتقلده ، وهذا هو مبدأ « التخصص » .

٢ ــ أن يكون نزيهاً عفيفاً مترفعاً عن استغلال المنصب ، لمنافع مادية تعود على شخصه .

٣ ــ ألا يجمع بين وظيفتين .

٤ ــ ألا يجعل لعلاقات الصداقة تأثيراً على أعمال السياسة العامة .

٥ ــ أن يبتعد عن كل ما من شأنه الاضرار بمصلحة الحكم والمجتمع، والدولة.

٦ ــ ألا يجعل لنساء موظفي الدولة ذوي المناصب العالية ، تدخلا في شئون الحكم (٥٠) .

وعلى هذا ، لا يُتصوَّر للحكم قيام في شِرعة الاسلام الا أن يكون مستنداً الى أساسين جوهريين :

أولهما : «سيادة الدولة» بمقوماتها من « المشروعية العليا » التي تتمثل في « الدين » تشريعاً ، وعقائد ، وفضائل ، ومقاصد ، دون تحريف له ، أو ابتداع فيه ، كما يشمل « سلطة التشريع الاجتهادي » الجماعي من أهله ، ــ أي الشورى التشريعية ــ في حدود مفاهيمه، وقواعد ، وروحه ، في كل ما يجدُّ من أحداث ووقائع ، لا تتناولها النصوص الجزئية ، وهذه « السلطة » في التشريع الاجتهادي الجماعي، تبدو ــ أكثر ماتبدو ــ في « سياسة التشريع » التي تختلف عن « الفقه العام الثابت » لأن « سياسة التشريع »(٥١) في الاسلام ، تقوم أساساً على « التوفيق » بين المبادىء العامة ،والقواعد الكلية ، وبين الواقع السياسي القائم ، ووضع الأصوليون « خِططاً تشريعية » تمثل « المنهج العلمي » في الاجتهاد التشريعي ، مما يطلق عليه الأصوليون اصطلاح : « الاستحسان ، والاستصلاح ، والاستصحاب ، والعرف ،وسدّ الذرائع ، وقد أوسعها الامام الغزالي ــ رضي الله عنه ــ بحثاً في كتابه القيِّم « المستصفى » وهذه الخِطَط كفيلة أن تُمدَّ الدولة بما تحتاج اليه من تشريعات ، ونظم ، واجراءات ، في شتى مجالات الحياة ، وتعتبر هذه «السلطة الاجتهادية التشريعية الجماعية» الأحكام المستنبطة الواجب تنفيذها عن طريقها ، من صميم « سيادة » الدولة ،

بل ان السيادة « يكاد ينحصر مفهومها لدى بعض فلاسفة السياسة الوضعية[٥٢]، في « حق تنفيذ التشريع » نصاً ودلالة، واجتهاداً، مصحوباً بوسيلة الاكراه المادي، عند الاقتضاء، وهذا يُفضي بنا حتماً الى اعتبار « السلطان القاهر » عنصراً ضرورياً في مفهوم « السيادة » أي من صميم الولاية العامة على الأمة، أو مستلزماتها على الأقلّ، وسيأتي مزيد تفصيل في هذا الموضوع ·

الثاني : « العدل الشامل » تنفيذاً، وتطبيقاً، اذ « لا قيام، ولا بقاءَ لحكمٍ على ظلم » وفي هذا المعنى يقول الامام الماوردي ما نصه : « كما أن السلطان، ان لم يكن على «دين» تجتمع به القلوب، حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضاً، والتناصر عليه حتماً، لم يكن للسلطان لُبْث، ولا لأيامه صفو، وكان سلطانَ قهرٍ، ومُفسد دهر، ومن هذين الوجهين، وجب اقامة امام يكون « سلطان الوقت » وزعيم الأمة، ليكون الدين محروساً بسلطانه، والسلطان جارياً على سُنن الدين وأحكامه »[٥٣] ·

ولا ريب أن سُنن الدين وأحكامه، هي « العدل » بعينه، بل هو المهيمن على التصرف السياسي العام على الأمة، ومُوجِّهُه، فكانت لذلك «سيادة» مقيدة، ضبطاً لشئونها، وصوناً للحق فيما بينها، ونشراً للأمن في ربوعها، وتوحيداً لكلمتها، بالقضاء على أسباب الفوضى، والشر، والفساد، وعلى تشتت الآراء التي مبعثها منازع الأهواء والمصالح الخاصة المادية العاجلة، وحمايةً لحدود الدولة، وعملا دائباً على صلاح أمرها جملة، بازالة كافة العوائق التي تعترض سبيل تقدمها، وازدهارها · وهذه هي « المصلحة العامة » التي تعتبر أهم ركن من أركان « العدل » ــ في الاسلام ــ في أقوى صوره، وأبهى معارضِه، بل « المصلحة العامة » هي أساس « مشروعية الولاية العامة » والتصرف السياسي على الرعية، بالاجماع، للقاعدة الذهبية المُحكمة التي مؤداها أن : « التصرف على الرعية، منوط بالمصلحة » أي بمصلحة الرعية، اذ هي المسوغ لذلك التصرف، والمبرر لمشروعيته، ولولا مصلحة الأمة، لما كان لتولية رئيس الدولة عليها، أي وجه، ولما كان له حق الولاية، والنصرة، والطاعة عليها، ذلك من بدائه نظام الحكم في الاسلام ·

ك ـ تفسير ما بيّنا آنفاً ، من « الواقعية السياسية » ـ في فلسفة الامام الغزالي ـ التي جعلته ينظر الى « القوة » ـ بمعناها المادي والمعنوي ـ على أنها شرط مسبق ، ينبغي توافره فيمن يتولى أمر الأمة عند اختياره ، وأطلق عليها « شوكة أهل الشوكة » ـ كما ذكرنا ـ لتورثه « القدرة » على النهوض بأعباء الحكم ، ومن ذلك تأييد أولي النفوذ ، والرأي ، والمكانة ، وذوي الخبرة بالمصالح المختلفة ، ومن بيدهم زمام « القوة » المادية ، أقول : تأييد هؤلاء ـ فضلا عن عامة الشعب ـ لاختياره رئيساً للدولة ، اذ الشرط انما يُشرع أصلا ، لتحقيق حكمة ما يتوقف عليه ، وهي هنا ، تحقيق معنى « السيادة » كَمَلا ، والاستقلال الذاتي الذي لا يسمح بالمشاركة في « حق الأمر » والتصرف داخلا وخارجاً، لأي قوة أخرى خارجية أجنبية ، وانفاذ ما تقوم عليه « السيادة » من التشريع الآمر الذي ينبغي أن يبقى مهيمناً ، على الحاكم والمحكوم ، ضبطاً لأصول المعايش ـ على حد تعبير الامام الغزالي ـ وكفالة لاستتباب الأمن في الداخل والخارج ، وحماية للصالح العام ، وضماناً لتنميته وتقدمه وازدهاره ، وتحقيقاً « لوحدة الأمة» التي هي أقصى غاية من غايات السياسة والحكم ، بالقضاء على كافة منازع الأهواء الشخصية بتأثير من المصالح الخاصة التي هي مبعث تضارب الآراء ، بما تورث من الشقاق ، والتنازع ، والتشرذم ـ على ما صرح به أئمة الفقه السياسي فيما أوردنا آنفاً من نصوصهم(٥٥) ـ وصيانة لسلامة كيان الدولة .

وتفسير ذلك :

أن هذا شرط « خارجي » يتوقف عليه صلاحية الرئيس الأعلى، وكفاءَتهُ، للقيام بشئون الحكم والسياسة ، أو بالأحرى ، تحقيق « حكمة مشروعية ولايته العامة » والمقصد الأساسي منها .

هذا ، والشرط ـ أصولياً ـ انما يُشترط لتحقيق حكمة ما يتوقف عليه ـ على حد تعبير الامام الشاطبي ـ(٥٦) غير أنه ليس شرطاً ذاتياً من مكوّنات شخصيته المعنوية بحيث يتصل بالخصائص والمؤهلات ، وقد لا يكون له يد في توفيره .

والحكمة في اشتراطه ، أنه يتصل بالسلطة العامة ، من قِبَلِ أنه يوفّر عنصر التأييد المعنوي والمادي المدعّم لمركزه ، بما في ذلك من تأييد الرأي العام في الدولة أو انعقاد « الارادة الشعبية » على توليته سلطةَ الحكم التي تكفل نجاحه في ممارستها ، وفي هذا المعنى يقول الامام الغزالي ما معناه : « الا أنه يُشترط كذلك ، توافر شروط « خارجية » من « القدرة » على الحكم التي تقوم على

« شوكة أهل الشوكة » الموجهتين لتأييد الامام »[٥٧] مما يدل على ايمانه بوجوب توافر « السيادة » في الدولة التي تتمثل في الامام المطاع »[٥٨] ولا ريب أن « الطاعة » هنا ، انما تعنى الامتثال « لحق الأمر » وطاعة الأمة أقرب تحقيقاً اذا كانت قد انعقدت ارادتها على اختيار حاكمها ابتداءً ، وعلى اقتناعها بتعاونها معه ـ مادياً ومعنوياً ـ بقاءً واستمراراً .

ويدهي ، انه يدخل في مفهوم « شوكة أهل الشوكة » الجيش ، والقوات المسلحة .

ل ـ اقتران « القوة » أو « السلطان القاهر » بالعدل الشامل ، تأكيد لوجوب « التوفيق » بين استخدام وسائل القوة المادية ، وبين مقتضيات العدل ، والفضائل الخلقية لا الفضائل السياسية ، على ما ذهب اليه رائد الفكر السياسي الحديث « ميكافيلي » ومبدأ « التوفيق » هذا ، من أهم خصائص الفلسفة السياسية في الاسلام ، وجعلها الامام الغزالي ، قوام مفهوم هذه الفلسفة، فليس الحق للأقوى، بل القوة لخدمة الحق ، واقامة العدل ، وتدعيم الأمن والسلم .

هذا ، وتفسير اقتران « القوة » أو « السلطان القاهرة » بالعدل الشامل ـ كما أسلفنا ـ أنه تأكيد لوجوب « التوفيق » بين « القوة » ومقتضيات العدل ، وهو أهم خصائص الفلسفة السياسية في الاسلام .

يدلك على هذا ، أن القرآن الكريم ، حين رمز الى « القوة » بالحديد ، في سورة الحديد ، الذي فيه بأس شديد ، ليكون خادماً ، وحامياً ، ومدعماً « للبيِّنات » التي ترسم طريق العدل في السياسة والحكم ، وتبين معالمه ، فضلا عما ترسى من أصول « القيم الانسانية ، و « الفضائل الخلقية » في مثل قوله عز وجل : « لقد أرسلنا رسُلَنا بالبيِّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ، ليقوم الناس بالقسط ، وأنزلنا الحديد ، فيه بأس شديد »[٥٩] فكان « العدل » هو الهدف الأسمى ، من ارسال الرسل ، وانزال الكتب السماوية ، أقول : ان القرآن الكريم حين رمز الى « القوة » بكلمة الحديد عقب ذلك ، فانما قصد الى الاشعار بأن « القوة » انما شرع وجوب اعدادها ، من أجل تدعيم تلك «البيِّنات» وتطبيقها ، وهو « القسط » فلا تعلو « القوة » على البينات والعدل في شرع الاسلام ، وإلاَّ انهار المجتمع ، ودالت الدولة ، وعم الفساد ، وهو ما أشار اليه الامام الماوردي آنفاً ، فالقوة ـ كما ترى ـ عماد السياسة الرشيدة والحكم العادل، بل ومن مستلزمات « سيادة الدولة » .

وعلى هذا ، فقد استقر في تصور فلاسفة السياسة المسلمين ، أن « القوة » شرعت سنداً للحق ، والعدل ، والدين ، وقيمه ، فليست « القوة » المادية مقصودة لذاتها أو محكّمة في سياسة الدولة ، ولا في علاقاتها الخارجية – في نظر الاسلام – بل « العدل » هو الأساس في كل ذلك ، والا كانت السيادة « للقوى » الغاشمة في العالم على النحو الذي سنرى في فلسفة السياسة الوضعية(٦٠) ، اذ جعلت « الحق للأقوى لا « للأعدل » وهذا هو منشأ الفساد في الأرض ، والسبب الرئيسي للاضطراب العالمي ، ولهذا وجب على المسلمين اعداد القوة بجميع وجوهها – مادياً ومعنوياً – ، أصلا وتكويناً في مقومات الدولة ، لحماية الحق والعدل والأمن والسلم ، أن يُبغي عليها ، وعملا بمقتضى ما أرسى القرآن الكريم نفسه من « سُنَّة التدافع » في المجتمع البشري ، المقرر بقوله تعالى : « ولولا دفعُ اللهِ الناسَ بعضَهم ببعض ،لفسدت الأرض » على ما بيَّنا .

هذا ، ورفعاً للعدل على غارب القوة ، فرض القرآن الكريم على المؤمنين ، أن يكوِّنوا أنفسهم تكويناً خاصاً – بمقتضى ما أرسي في أصوله من قِيَمٍ ، وتوجيهات ، بحيث يقدرهم على النهوض بمهمة « القوامة » على « العدل » في العالم كله ، اذ صياغة أنفسهم أولا على عين المُثُل والقيم الانسانية الموضوعية المطلقة ، والفضائل الاسلامية ، كفيلة بأن تجعلهم مؤهلين لتلك « القَوَامة » بل جديرين بالقيادة والريادة ، وأحقّاء بالعمل السياسي على اقامة مرفق « العدل » واقعاً بين البشر ، لأنه حق انساني مشترك ، لا يعبث بميزانه اختلاف دين ، أو لغة ، أو لون ، أو عُنصر ، بل وفرض عليهم التضحية بالأموال والأنفس في سبيل تحقيق ذلك ،لقهر الظلم والبغي والعدوان في الأرض – أياً كان الظالم وأياً كان المظلوم – ومَحْق مظاهر آثارها من الوجود البشري ، وهذا مطلب شاق ، وجدُّ عسير ، ولكنه ممكن التحقيق ، اذا فهم – في ظل هذا المبدأ – سرُّ قوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة » وهذا التعميم في « القوة » شامل لكافة أنواعها ، مادياً ومعنوياً .

أما أنه سبحانه قد فرض على المؤمنين أن يُكوِّنوا أنفسهم تكويناً خاصاً ، ليكونوا أهلا « للقوامة » على مرفق « العدل » المطلق – اقامة ، وتنفيذاً

واشرافاً ـ في العالم كله ، فتجد ذلك صريحاً في مثل قوله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا ، كُونُوا قَوّامين بالقسط ، شهداءَ لله»[٦١] باطلاق، وقوله جل ثناؤه، « قُلْ أمَرَ ربِّي بالقِسْط »[٦٢] ، والأمر يقتضي الفرضية والوجوب ، وفي أرفع مستوى يرقى اليه الطلب الالهي ، وقد خُوطب به الرسول ﷺ لاظهار أهمية « العدل » كيلا يتهاون في شأن « العدل » أحد ، ولو كان رسولا مصطفى ، فكانت أمته مخاطبة به من باب أولى ، ولا سيما من بيدهم مقاليد الحكم ، وأزِمَّةُ شئون السياسة ٠

على أن القرآن العظيم ـ اهتماماً ـ منه بشأن « العدل » الذي قامت على أساسه السموات والأرض ، التفت الى ذوي السياسة ، ورجال الدولة ، بوجه خاص ، ففرض عليهم تطبيق مبادىء العدل ، فيما يَتَولَّون من شئون الناس عامة ، ورعيتهم خاصة ، بقوله سبحانه بصريح « الأمر » وهو أقوى وجوه الطلب والفرضية « ان الله يأمُركُم أنْ تُؤَدّوا الأمانات الى أهلها ، واذا حكمتم بين الناس أنْ تحكموا بالعدل»[٦٣] ولا يخفى ما في التعبير بكلمة « الناس » من العموم، مما لا يمكن معه قَصْرُ تطبيقه على المسلمين خاصة ، وهذا يؤكد قولنا آنفاً ، إن « العدل »[٦٤] في الاسلام ، حقٌ انسانيٌ مشترك ٠

وعلى هذا ، فقد ظهر جلياً ـ فيما نحسب ـ أن أساس فلسفة السياسة والحكم في الاسلام ، انما هو « العدل » المطلق بين البشر ، بما يفيد « الشمول » دون تخصيص ، وهو ما قرره الامام الماوردي في صدد بيانه للأسس التي تقوم عليها « الدولة » حيث يقول : «وأما القاعدة الثالثة : فهي « عدلٌ شامل »[٦٥] ثم يُعقِّب على ذلك بقوله :« وليس شيءٌ أسرع في خراب الأرض (العالم) ولا أفسد لضمائر الخَلق (باطلاق) من الجَوْر « وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال : « بِئس الزادُ الى المعاد ، العدوان على العباد »[٦٦] ٠ باطلاق ـ كما ترى ـ وهذا سموٌ في المعنى السياسي بالغ الشأو في القيمة الانسانية ٠

وأما الامام الغزالي ، فقد بحث في « أصول العدل والانصاف » وأفرغها في عشرة أصول ـ كما أشرنا ـ في كتابه المعروف : « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » مما سنفصل القول فيه في مقامه من هذا المبحث[٦٧] ان شاء الله تعالى ٠

م ـ واقعية الفلسفة السياسية عند الامـام الغزالي ـ فيما يتعلق بوجوب اقامة الدولة ، أو تفسير نشأتها ـ تبدو في أمرين :

أولهما : ان تكوين « المجتمع السياسي الصالح » لا يتم الا بنظامين : نظام الدنيا ، ونظام الدين ، دون فصل ، تلبية لمطالب الجسد ، ومطامح الروح ، والا كان فقدان التوازن ، برعاية أحدهما دون الآخر ، واستحالة استقامة أمره واقعاً وعملا ، ولن يتأتّى له أن يحقق في حياته المستوى الانساني الرشيد ، فضلا عن أن « المجتمع » الانساني لا يمكن أن يسوده نظام ذو مشروعية عليا ، يلتزم بها الحاكم والمحكوم على السواء ، الا بالدولة ، والا فقد خاصيته السياسية ، اذ لا مجتمع سياسياً بدون نظام ومشروعية عليا ، وهو ما أشار اليه الامام الغزالي آنفاً في مقدماته ونتائجه المنطقية ، وهذا التفسير الفلسفي لنشأة الدولة ، وضرورتها ، وضرورة اقامة ولي أمرها ، قد تأكد بالأدلة القاطعة التي وردت في الكتاب والسنّة وعمل الصحابة ، حيث نهضت كلها ، بوجوب اقامة الدولة ، وطاعة أولي الأمر فيها[٦٨] ، على ما سيأتي تفصيله في مقامه ، ان شاء الله تعالى ، ولكن وكْدنا منصبٌ هنا ، على بيان واقعية الامام الغزالي في فلسفته السياسية .

هذا ، وتبدو واقعية الامام الغزالي في فلسفته السياسية أيضاً ، عند البحث في كيفية نشأة الدولة ، لا في أدلة أصل نشأتها فحسب ، اذ تراه ، يتناول هذا الموضوع مفصلا في كتابه الاحياء[٦٩] حيث يورد أموراً كثيرة هي واقعية فعلا ، ومشاهدة ، ومحسوسة ، لأنها تمثل « حاجات المجتمع البشري ومطالبه في كل عصر » فكان ـ في هذا المجال ـ فيلسوفاً سياسياً واجتماعياً معاً .

ثم انه ـ كفيلسوف سياسي ـ نراه يخطط للدولة المثالية ، تخطيطاً لا يستعصي على التطبيق ، تجد هذا مفصلا فيما أسماه أصول العدل والانصاف[٧٠] ، على ما أشرنا .

أما الحاجات والمطالب التي تفسّر لنا كيفية نشوء المجتمع والدولة ، فقد فصلها الغزالي تفصيلا يومىء الى أهميتها ، وواقعيتها ، في آن معاً ، وانها نمت وتكاثرت على سبيل التطور ، فمن ذلك الحاجة الماسة الى أصول الصناعات

وآلاتها على اختلاف أنواعها ، وحاجة الانسان الفرد الى الاجتماع ، اشارة الى كونه كائناً اجتماعياً بطبعه ، وهذا ما سنفصل القول فيه في الفقرة التالية ، وحاجة المجتمع الى انشاء البلاد ، ومرافقها العامة ، من الطرق ، واقامة الجسور ، والقناطر ، والمدارس ، وما الى ذلك ، وحاجته الى التجارة ، والأسواق ، ولكن المهم في الأمر هو اشارة الامام الغزالي الى حاجة المجتمع أو الأمة « الى أهل السياسة » للقيام برعايتها ، وانمائها وتنظيمها ، ٠٠٠ فاذا كانت هذه الحاجات والمطالب الحيوية ، وغيرها كثير – وهي تتطور بحكم التقدم العلمي – قائمة في كل عصرٍ وبيئة ، يفتقر اليها المجتمع منذ نشوئه ابتداءً ، وفي استمرار الحياة الانسانية فيه ، فان افتقاره الى « أهل السياسة » على ما أشار اليه الامام الغزالي ، يغدو حاجة فطرية ، وضرورية ، لأنها كامنة في طبيعة المجتمع الانساني ، لسبب بسيط ، هو أن رجال السياسة والحكم ، هم الذين – بحكم مؤهلاتهم ، ووظائفهم – يَصْلُحون لتدبير شئون الأمة ، داخلا وخارجاً ، ويسوسونها على حد تعبير الامام الغزالي – « بقانون السياسة » اذ من المشاهَد المحسوس ، ان الأمور لا تنتظم في مجتمع ما ، أو تسير فيه الحياة على استقامة ، بحيث يستتب الأمن فيها ، وتُصان الحقوق والحرمات ، وتُحمى الأوطان من المغيرين والأعداء ، الا بالدولة ، أو القائمين بشئون السياسة والحكم فيها ، بل لا يتصور – في فلسفة الامام الغزالي والماوردي وابن خلدون – أن يقوم مجتمع ما ، دون أن يسبقه قيام الدولة ونشوئها ٠

ن – النظر السياسي الواقعي – عند الامام الغزالي والماوردي وغيرهما – يقوم على اعتبار كلٍّ من المجتمع ، والانسان الفرد، وحدة طبيعية ، واجتماعية ، وسياسية ، ومدى علاقة كليهما بكيفية نشوء الدولة ٠

هذا بالنسبة الى الأمة أو المجتمع الانساني ، بوصفه مجتمعاً ، ولكن « الواقعية السياسية » قد حملت الامام الغزالي على ألا يغفل شأن « الانسان الفرد » في حد ذاته ، على اعتبار أنه « وحدة طبيعية » « ووحدة اجتماعية » و « وحدة سياسية » في آن معاً ، وعلى أساس هذا النظر السياسي الواقعي ، طَفِقَ الامام الغزالي ، يفسِّر لنا كيفية نشوء الدولة على أساس من حاجة هذه « الوحدة » المتعددة الجوانب ، ومدى علاقتها بالمجتمع ، ثم صلتهما معاً بكيفية نشوء الدولة ، على ما أشرنا ٠

وبيان ذلك :

ان الامام الغزالي – وغيره من فلاسفة السياسة المسلمين – ، يرى أن للمجتمع من حيث هو ، حاجات ومطالب خاصة به ، يفتقر اليها بحكم طبيعته ، وان هذه « المرافق والمؤسسات ، والخدمات » لن يتم تحقيقها والقيام بها على الوجه المُجدي والأكمل الا في ظل دولة ، لمحدودية طاقات الأفراد عن النهوض بها على هذا الوجه ، فكانت الدولة شرطاً مسبقاً لقيام المجتمع نفسه ، وانتظام شئونه ، ومرافقه ، وهذا أمر « واقعي » لا سبيل الى انكاره ، أو تجاهله .

هذا وأجمع علماء الاسلام على أن اقامة مرافق الدولة ، ومؤسساتها من الفروض والكفائية ، وعلى حسب الاختصاص والخبرة، مما سنفصل القول فيه .

أما الأمر الثاني الذي يفسر لنا كيفية نشوء « الدولة » واقعاً – في نظر الامام الغزالي والماوردي وغيرهما – ، فهو حاجات «الفرد» نفسه أيضاً من حيث هو كائن اجتماعي وسياسي ، على استقلال ، اذ لا يجوز الخلط بين حاجات الفرد ، وحاجات المجتمع ، لأن لكل منهما كياناً خاصاً، ومصلحة مستقلة، تجب مراعاتها، والا فلن يستقيم أمرهما وشئونهما ، بالنظر السياسي السطحي الذي يجانب الدقة في تمييز « مكوّنات الواقع » ولاريب أن اغفال أي منهما هو منشأ ما ينتاب التدبير السياسي من الفشل ، لمنافاته أو تجاهله لطبائع الأشياء .

أضف الى ذلك ما قدمنا آنفاً ، من أن « طبائع الناس » – بما فطروا عليه من « الغرائز » وما رُكّب في أصل جِبِلّتهم من « الأنانيات » و «الشهوات» حتى انهم ليندفعون تحت تأثيرها الى التهافت عليها ، دون اقتصارهم على تحصيل ما يكفي حاجتهم ، وبالطرق المشروعة ، أقول : ان طبائع الناس وما فطروا عليه ، سبب رئيسي من أسباب نشوء الدولة ، تجد هذا بيِّناً صريحاً بالنسبة الى طبيعة الفرد ، في قول الماوردي : « اعلم أن الله تعالى ، لنافذِ قُدرتِه ، وبالغ حكمته ، خَلَقَ الخَلق بتدبيره ، وفَطرهم بتقديره ، فكان من لطيف ما دبَّر ، وبديع ما قدَّر، أنْ خلَقَهُم محتاجين ، وفطَرهُم عاجزين، ليكون بالغنى منفرداً ، وبالقدرة مختصاً ، حتى يشعرنا بقدرته أنه خالق، ويعلمنا بغناه أنه رازق، فَنُذعن بطاعته رغبة ورهبة ، ونقر بنقصنا ، عجزاً وحاجة »(٧١) .

وبَيَّن" أن هذا يفيد أن الانسان مدني بطبعه ، غير أن الامام الماوردي ، فسر ذلك تفسيراً روحياً ودينياً خالصاً ، كما ترى .

ثم يضيف الامام الماوردي في بيان صريح لهذه «الحقيقة الفطرية» الى ذلك قوله : ثم جعل الانسان أكثر حاجة من جميع الحيوان ، لأن من الحيوان ما يستقلُّ بنفسه عن جنسه ، والانسان « مطبوع » على الافتقار الى جنسه ، واستعانته صفة لازمة لطبعه ، وخِلْقة" قائمة في جوهره » ولذلك قال الله سبحانه وتعالى : « وخُلِقَ الانسانُ ضعيفا » هذا فيما يتعلق بالانسان الفرد .

ص ـ صلاح أمر الدولة واستقامة أمرها ، وانتظام شئونها ـ نتيجة للأصل السابق ـ لا يتم الا على أساس من الوفاء بحاجة المجتمع ، وحاجة الفرد ، كُلاً على استقلال ، وعلى أساس قيام العلاقة التعاونية ، بل التكافلية الملزمة بينهما ، لتبادلهما التأثير والتأثر .

أما ما يتعلق بالمجتمع ، والعلاقة الفطرية اللازمة التي لا تنفك بين المجتمع والفرد ، فتجدها بيِّنة في قوله : « واعلم أن صلاح الدنيا معتبر من وجهين : أولهما : ما ينتظم به أمور جُملتها ، والثاني : ما يصلح به حال كل واحد من أهلها ، فهما شيئان : لا صلاح لأحدهما الا بصاحبه » فقوله : « ما ينتظم به أمور جملتها ـ أي الدنيا ـ فالمقصود المجتمع والدولة ، هذا شيء ، وقوله بعد ذلك : « ما يصلح به حال كل واحد من أهلها » ـ فالمقصود به الانسان الفرد .

ثم يشير الامام الماوردي الى العلاقة القائمة بينهما ، وأنها لازمة لا تنفك ، وأن بينهما تأثيراً وتأثراً ، متبادلا ، صحة وفساداً ، اذ يقول فيما نصه : « لأن من صلَحت حاله ، مع فساد الدنيا (أهلها ـ ويعني المجتمع) واختلال أمورها ، لن يَعْدَم أن يتعدّى اليه فسادها ، ويقدح فيه اختلالُهما ، لأنه منهما يستمدّ ، ولها يستعد » .

ع ـ الامام الماوردي يرى ـ وبحق ـ أن رعاية الصالح العام للدولة من قِبَل الأفراد ، شرط أساسي مُسبق ، لتوفير مصلحتهم، هم ، مما ينبيء أن مصلحة الفرد ، لا يتم توفيرها الا في نطاق رعاية الصالح العام، فالعلاقة طبعية فطرية ، وهذا هو منشأ مبدأ التعاون المشترك على البر والتقوى الذي أرساه القرآن الكريم .

يؤكد الامام الماوردي ضرورة أن يهتم الانسان الفرد بأمر دنياه ومجتمعه، بل وأن يحرص على المصلحة العامة ، ذلك ، لأن مصلحة أمته ، ومجتمعه ، شرط أساسي

يتوقف عليه توفير مصلحته هو، واستقامة أمره ، في خاصة شئونه ، لأن الأصل ، تبادُلُه معه التأثيرَ والتأثُّرَ بحكم الفطرة، مما ينبيء عن « وحدة المصلحة » و « وحدة المصير » اذ يقول فيما نصه :« ومن فسدت حاله مع صلاح الدنيا ، وانتظام أمورها ، لم يجد لصلاحها لذة ،ولا لاستقامتها أثراً ، لأن « الانسان دنيا نفسه ، فليس يرى الصلاح الا اذا صلحت له ، ولا يجد الفساد الا اذا فسدت عليه ، لأن نفسه أخص ، وحالَهُ أمس ، فصار نظره الى ما يخصه مصروفاً ، وفكره على ما يمسه موقوفاً » فالعلاقة فطرية ،وطبيعية ، ولذا كانت لازمة ، لا تنفك ، لأن ما منشؤه الفطرة ، وطبائع الأمور ،لا يمكن التغافل عنه ، أو عدم اقامة التدبير السياسي على أساسه ، وهذا دليل بيِّن على أن الاسلام لا يضادُّ طبائع الأشياء ، بل يَقدُرها قَدرها ، وعلى هذا الاعتبار ، أرسى الاسلام مبدأ « التعاون » على البر والتقوى باطلاق، في قوله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » في وجهيه : الايجابي والسلبي ، كما ترى ، وهو الأصل الذي نشأ عنه مبدأ « التكافل الاجتماعي » ، والسياسي ، والاقتصادي ، والخلُقي ،الملزم ، لاطلاق النص ، فتبدَّى لك ، أن قضية أن الاسلام « دين الفطرة » ليست زعماً مُفرغاً من المحتوى ، ولا دعوى مُرسلة !!

على ان الامام الماوردي ، قرر هذا المعنى ، في عبارته الصريحة التي لا لَبس فيها ولا ابهام ، بما يفيد أن مبدأ التعاون، أو التكافل ، بما هو فطري، وضروري، أضحى قواماً للحياة الانسانية ، في تماسكها ، وتناسقها ، وانتظامها ، بل وقوَّتها ، واستعصائها على التهافت والانهيار ، تجد هذا في قوله : « واعلم أن الدنيا ، لم تكن قط ، لأهلها مسعدة ،ولا عن كافة ذويها ، مُعرضة .. واتفاقهم بالمساعدة والتعاون » ويفسر الماوردي وجوب التعاون ، باختلاف الناس مَدَارك ، ورزقاً ، لأن هذا التفاوت في الناس ، هو الذي يدفعهم الى الائتلاف بالمعونة ، ولو استووا فيها لما استقام أمر الحياة .

ـ هذا ، وبالله التوفيق ؛

ـ للبحث صلة ـ

الدكتور محمد فتحي الدريني
عميد كلية الشريعة
رئيس قسم العقائد والأديان
جامعة دمشق

الحواشـي :

١ ـ النسـاء/٢٦ ٠
١ ـ غياث الأمم والارشاد ٠
٢ ـ الاحياء ـ والاقتصاد في الاعتقاد ٠
٣ ـ الأحكـام السلطانيـة ٠
٤ ـ المقدمـة ٠

٥ ـ سلوك المالك في تدبير الممالك ٠
٦ ـ تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام ٠
٧ ـ بدائع السلك في طبائع الملك ٠
٨ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ٠
٩ ـ التهـافت ٠

١٠ـ الاحياء : جـ ١ ص ١٢ ـ ١٦ ـ وكتابه « المستظهري » ص ٦٢ ص ٦٣ ـ والاقتصـاد في الاعتقـاد ص ٢١٥ وما يليها ـ تحقيـق الدكتـور عادل العـوا ط ـ دار الأمانـة بدمشق ٠

١١ـ احياء علوم الدين ـ جـ ١ ص ١٢ ـ ص ـ طبع مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ٠
١٢ـ المرجع السابق ٠
١٣ـ المرجـع السابـق ٠
١٤ـ المرجع السابق ٠
١٥ـ الاحياء ـ جـ ١ ـ ص ٦٢ ـ ص ١٦ ٠

١٦ـ علم الاجتماع السياسي ـ ص ١٧ ـ ص ١٨ ـ الدكتور ابراهيم أبو الغار ٠ وراجع كتابنا خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ص ٠
١٧ـ الأحـزاب/٣٦ ٠

١٨ـ يوسـف/١٠٨ ٠
١٩ـ فصلت/٣٠ ٠
٢٠ـ النـور/٥٥ ٠

٢١ـ من قوله تعالى : « وعد الله الذيـن آمنوا ، وعمـلوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض ٠٠ »

٢٢ـ كتاب المسايرة مع شرحه المسامرة ص ٢٥٣ وما يليها ٠
٢٣ـ الأنفـال/٦٠ ٠
٢٤ـ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢١٥ ٠
٢٥ـ أدب الدين والدنيا ص ١٢٠ وما يلها للماوردي ٠
٢٦ـ منهاج السنة النبوية ـ طبعة بولاق ـ القاهرة ـ جـ ١ ص، ١٤١ لابن تيمية ٠

٢٧ـ المستظهري ـ ص ٦٢ ص ٦٣ وراجع مهرجان الغزالي ـ ص ٤٧٠ وما يليها ٠
٢٨ـ المرجع السابق ٠
٢٩ـ المرجـع السابق ٠
٣٠ـ المرجع السابق ٠
٣١ـ أدب الدين والدنيا ص ١٢٠ ـ ص ١٢١ ٠
٣٢ـ المرجع السابق ٠
٣٣ـ أدب الدين والدنيا ص ١٢١ ـ للماوردي ٠
٣٤ـ أدب الدين والدنيا ص ـ ١٢٠ وما يليها للماوردي ٠
٣٥ـ من كلام عثمان رضي الله عنه ٠
٣٦ـ المرجع السابق ٠
٣٧ـ المرجع السابق ٠
٣٨ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٢١٥ للامام الغزالي ٠
٣٩ـ المرجع السابق ٠
٤٠ـ أدب الدين والدنيا ـ ص ١٢٠ وما يليها ٠
٤١ـ تحرير الأحكام ص ٤٨ ـ للامام بدر الدين ابن جماعة ـ طبـع دولـة قطـر ـ ١٩٨٥ ـ تحقيـق الدكتـور فؤاد عبد المنعم ٠

٤٢ـ البقـرة/٥١ ٠
٤٣ـ البقرة/ ٢٥١ وراجع تحرير الأحكام ـ ص ٤٩ لابن جماعة٠
٤٤ـ المسايرة مع شرحه المسامرة ـ ص ٢٥٣ وما يليها ٠
٤٥ـ أدب الدين والدنيا ـ ص ١١٩ ـ وما يليها ـ تحقيـق السقا ـ للماوردي ٠

٤٦ـ رواد الفكر السياسي الحديث : ص ٧١ وص ٣٤ وص ٤٦ للدكتور محمد طه بدوي ٠
٤٧ـ الأنفـال/٦٠ ٠

٤٨ـ الأحكام السلطانية ـ ص ٥ ـ وما يليها ـ للماوردي ـ راجع كتابنا النظريات الفقهية ـ طبع جامعة دمشـق ـ ص ١٣ وما يليها ـ ط ١٩٨٢ ٠

٥٠ـ المجلد التاسع ـ العدد الثاني ـ « تراث الانسانية » ـ وراجع كتابنا « النظريات الفقهية » ص ١٤ ـ ص ١٦ ـ ط ـ جامعة دمشق ٠

٥١ـ الطرق الحكميـة في السياسة الشرعية ـ ص ١٩ ـ للامام ابن القيـم ٠
٥٢ـ الفقيه الفرنسي ـ جان بوران ـ راجع رأيه في«السيادة» رواد الفكر السياسي ـ ص ٤٨ وما يليها ٠

٥٣ـ أدب الدين والدنيا ـ ص ١٢٢ ٠
٥٤ـ الاحياء ـ جـ ١ ـ ص ١٢ ٠
٥٥ـ الاحياء ـ جـ ١ ـ ص ١٢ ـ ١٦ ٠
٥٦ـ الموافقات ـ جـ ١ ـ ص ٠
٥٧ـ راجع في هذا « مهرجان الامام الغزالي » ص ٤٦٦ ٠
٥٨ـ المرجع السابق ٠
٥٩ـ الحديد/٢٥ ٠
٦٠ـ راجع رواد الفكر السياسي الحديث ـ للدكتور محمد طه بدوي ـ ص ٣٢ ـ وما يليها وأساطين الفكر السياسي ـ ص ـ ٠
٦١ـ النساء/١٣٥ ٠
٦٢ـ الأعراف/٢٩ ٠
٦٣ـ النساء/٥٨ ٠
٦٤ـ تحرير الأحكام ـ ص ٦٩ ـ ص ٧٠ ـ لابن جماعة ـ الطبعة الأولى ـ سنة ١٩٨٥ ـ دولة قطر ٠
٦٥ـ أدب الدين والدنيا ـ ص ١٢٥ ـ تحقيق وتعليق الأستاذ المرحوم مصطفى السقا ـ الطبعة الثالثة ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ ١٩٥٥ ـ القاهرة ٠
٦٦ـ المرجع السابق ٠
٦٧ـ ص ١٣ وما يليها ٠
٦٨ـ يقول الله تعالى في هذا الصدد : » وأطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول ، وأولي الأمر منكم » ٠
٦٩ـ جـ ١ ص ١٢ ـ ص ١٦ ٠
٧٠ـ التبر المسبوك ـ ص ١٣ وما يليها ـ والاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٢١٦ ـ الاحياء : جـ ١ ص ١٢ ص ١٦ ٠
٧١ـ أدب الدين والدنيا ـ ص ١٢٠ ـ للماوردي ٠

★ ★ ★

المصادر والمراجع

١ ـ غياث الأمم .... للجويني
٢ ـ الارشاد الى قواطع الأدلة .... للجويني
٣ ـ الاحياء .... للغزالي
٤ ـ الاقتصاد في الاعتقاد .... للغزالي
٥ ـ مفاتيح العلوم .... للغزالي
٦ ـ التبر المسبوك في نصيحة الملوك .... للغزالي
٧ ـ المستظهري .... للغزالي
٨ ـ الأحكام السلطانية .... للماوردي
٩ ـ أدب الدين والدنيا .... للماوردي
١٠ـ قوانين الوزارة وسياسة الملك .... للماوردي
١١ـ تحرير الأحكام .... لابن جماعة
١٢ـ بدائع السلك في طبائع الملك .... لابن الأزرق
١٣ـ المسايرة مع شرحه المسامرة .... للكمال بن الهمام
١٤ـ منهاج السنة النبوية .... لابن تيمية
١٥ـ السياسة الشرعية .... لابن تيمية
١٦ـ الطرق الحكمية في السياسة الشرعية .. لابن قيم الجوزية
١٧ـ الموافقات في أصول الشريعة .... للشاطبي
١٨ـ مقدمة ابن خلدون ....
١٩ـ مهرجان الغزالي ....
٢٠ـ مهرجان ابن خلدون ....
٢١ـ خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم .... للدكتور محمد فتحي الدريني
٢٢ـ الفقة المقارن مع المذاهب .. للدكتور محمد فتحي الدريني
٢٣ـ رواد الفكر السياسي الحديث .. للدكتور محمد طه بدوي
٢٤ـ أساطين الفكر السياسي .... للدكتور سعفان

الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون

- ٢ -

د. محمد فتحي الدريني

منهج البحث موجهاً ومفصلاً

أولا : أصول الفكر السياسي الحديث والمعاصر ، مقارنة بأصول الفكر السياسي الاسلامي التي استقرت في فلسفة الامام الغزالي ، والماوردي ، وابن خلدون ، نعرضها فيما يلي :

آ ـ ان « ميكيافيلي » هو الذي أثار مسألة العلاقة بين السياسة ، وبين القيم الانسانية ، أو بين السياسة ،وبين الدين جملة ، فكان أن فصل السياسة عن كل أولئك ، فصلا تاماً ، وحاسماً ، بارسائه مبدأ « السياسة أولا » ومبدأ « الغاية تبرر الوسيلة » ومبدأ « الحق للأقوى » ومبدأ ما أسماه « الفضائل السياسية » ومبدأ « فن الوصولية » و « التكتيك السياسي » بوجه عام ، وهذه الأصول التي نهضت بالفلسفة « السياسة الميكيافيلية » هي التي تلقاها رواد الفكر السياسي الحديث ، بل والمعاصر أيضاً ـ على ماسيأتي بيانه ، والاستدلال عليه ـ تلقوها ميراثاً فكرياً مقدساً ، حتى في هذا القرن العشرين ، ولا سيما خلال النصف الأول منه على وجه التحديد، بما نقيم الدليل عليه .

ب ـ مرد تمييز « الفلسفة السياسية الوضعية بين « الفضائل الخلقية» وبين ما تطلق عليه اصطلاح « الفضائل السياسية » على النحو الذي نراه لدى ميكيافيلي في كتابه « الأمير » ـ صدى لفصله « القيم الانسانية والدين جملة ، عن السياسة ، فصلا تاماً ، وحاسماً ـ كما أشرنا ـ أقول : مرد هذا التمييز أن « الغاية » المتوخاة من هذه « الفضائل السياسية » تحتم اعتبارها ، وايثارها

على تلك ، بل قد تستوجب هذه الفضائل السياسية ـ في نظر ميكافيلي ومن معه ـ اتخاذ أساليب موغلة في الوحشية والبربرية عند الاقتضاء ، لأنها هي التي تتفق ـ في الواقع ـ وطبيعة السياسة، من حيث هي « فن» واقعي قائم بذاته ليس من مصالحها ، وغاياتها، الدين وتعاليمه ، ومثله ، وفضائله، لتباينهما ، طبيعة وهدفاً ، فلا مجال اذن للفضائل الأخلاقية ، والقيم الانسانية ، وتعاليم الدين ، على الصعيد السياسي ! ! !

على أن تلك القيم ، والمثل العليا ، وفضائل الدين ، وتعاليمه السامية ـ في نظر هؤلاء الفلاسفة السياسيين ، وفي مقدمتهم ميكيافيلي ـ لا تعرى عن نوع فائدة مرجوة في بعض الظروف ، اذ يمكن أن يكون لها دور في المجال السياسي ، ولكن في حالات نادرة ، وذلك حين يمكن اتخاذها ، على أساس أنها مجرد وسيلة تقتضيها « الضرورة » وعلى سبيل الاستثناء، وحسب ، لا على أنها « أصل مقصود لذاته » حال السعة والاختيار ، أو بعبارة أخرى ، أنها تمارس لا على أساس أنها عنصر جوهري في مفهوم السياسة ، أو غاية قصوى من غاياته •

وبدهي ، أنه اذا اختلف الأمران ، أو تباينا ، مفهوماً ، وطبيعة ، وهدفاً ، اختلفا وسيلة ، وذرائع ، اذ الوسيلة تأخذ حكم غايتها ، بل الغاية هي التي تبرر الوسيلة ، وتتحكم في تكييفها ، أياً كانت طبيعتها الأصلية •

حـ ـ العدل الدولي ـ في نظر رواد الفكر السياسي الحديث ، والمعاصر ـ أصل عتيد ، ولكن مؤداه : أن « الحق للأقوى » لا للأعدل بالمفهوم الخُلُقي ، والديني ، والفطري •

وترتب على هذا الأصل أمور ثلاثة :

أولها ـ « تجزئة مفهوم العدل الدولي » حتى غدا جزئياً ، أو نسبياً ، لا مطلقاً ، وهذا النظر هو منشأ الشرور في العالم •

الثاني ـ (وهو أساس الأول) « تجزئة مفهوم الانسان العام » ومرد ذلك التمييز ، هو العنصر واللون •

الثالث ـ تحكيم القوة في العلاقات السياسية الدولية ، أثراً للتجزئة في مفهومي كل من العدل الدولي ، والانسان العام ، وصدى لاستبعاد المبادىء والقيم الخالدة التي تعارفت عليها الأمم ، منذ القدم ، فضلا عن تعاليم الشرائع السماوية التي أرست مبدأ « الكرامة الانسانية » مصدراً لحقوق الانسان العام ، حيثما كان ، وفي أي عصر وجد •

د ـ تركز مفهوم السياسة أو استقر جوهرها ـ في فلسفتها الحديثة والمعاصرة ـ في كونها « فن الوصولية » أو ما يطلق عليه اليوم « التكتيك السياسي » وهذا مشعر بأنه مفهوم « ذرائعي » لا موضوعي ، ومصلحي خاص ، لا قيمي ، ولا انساني •

هـ ـ « الوصولية » في مفهومها الحديث والمعاصر ـ هي فن اتخاذ « الوسائل » التي من شأنها أن توصل الى غايات ثلاث :

أولاها ـ استعمار الشعوب المستضعفة ، بأسلوب أو بآخر، لاستنزاف خيراتها ، وثرواتها أو التوسع الاستيطاني العنصري في أراضيها ، واقتلاع أهلها الشرعيين منها •

الثانية ـ الاستعلاء، أو الاستكبار في الأرض،وبسط رواق الهيمنة الدولية بالنسبة الى الدول الأقوى التي تملك ناصية القوة الرهيبة والمدمرة •

الثالثة ـ التفوق العنصري ، لتكون أمة هي أربى من أمة ، كثمرة للاستعمار ، أو الدافع اليه قبل التحقيق •

و ـ وجهة نظر الفلسفة الوضعية الغربية بوجه خاص ـ ولدى روادها في العصر الحديث ،والمعاصر ـ الى قضية« الاستعمار » ،اقتضتهم أن يفسروا « ظاهرة الوجود الاستعماري في المجتمع البشري » تفسيراً ملفقاً، وقائماً على أصل موهوم ، يتفق ومارتأوه هم من مفهوم خاص للسياسة ، وطبيعتها ، ودورها ، وغايتها ،وقوام هذا التفسير في تأملهم الفلسفي:أن الاستعمار « ظاهرة طبيعية » أي تقتضيها طبائع الأشياء ، وتحتمها سنن الوجود ، بل هي ثمرة منطقية ومعقولة للتفاوت الحضاري والعلمي بين الأمم والشعوب ، وليست أمراً يشكل عدواناً ، أو بغياً ، أوظلماً ، أو فساداً في الأرض •

ز ـ وأيضاً ، مما يبرر وجود « ظاهرة الاستعمار » ـ في اعتقادهم ـ أنه أنجع وسيلة للتمكين من خلق « المجال الحيوي» بالنسبة الى الدول الأقوى ،والأغنى، والأكثر تحضراً وتقدماً ،لتتخذ من ذلك « المجال الحيوي » مصرفاً لقواها الفائضة العارمة ، الأمر الذي يفسر ـ في نظرها ـ سبب نشوء حقها الطبيعي والمعقول في ضرورة الاستيلاء على « المواقع الاستراتيجية » في البلاد المستعمرة ، تمكيناً لها من الدفاع عن مجالاتها الحيوية هذه ، وذلك ببسط هيمنتها الدولية ـ سياسياً ، واقتصادياً ، وعسكرياً ـ بفضل ما تملك من فائض القوة ، وما ارتقت اليه من بالغ الشأو في « العلم » و « الحضارة المادية » وعملا بما ابتدعته هي من سنة « البقاء للأصلح » الذي يسوّغ إبادة الجنس •

ح ـ ان من أصول هذه السياسة ـ في المجال الداخلي ـ أن من « الحمق » و« العجز» بل و « الغباء » أن يُخلص رئيس الدولة لشعبه أو أمته ؟ ! ! ؟ أو أن يرعى مصالحهم على نحو يفوق رعايته لمصالحه الخاصة ـ بل ينبغي ـ حتى يتمكن من الاحتفاظ بمنصبه،ويبقى في « سُدة الحكم » ـ أن يحقق أموراً ثلاثة :

أولها : القوة •
الثاني : الشهرة •
الثالث : العظمة •

ط ـ « السيادة » ـ باعتبارها أهم ركن من أركان الدولة ، يراهـا الفيلسوف الانجليزي المشهور «هوبز» ، ملكاً خاصاً لمن أسماه « العملاق » أو «التنين» ومقصوراً عليه ، ويعني بـه «رئيس الدولة الأعلـى » مما يُشعر ، أن «الرعية » أو « المواطنين » بالنسبة اليه « أقزام » قد سُلبـوا حقوقهـم الطبيعية ، ولا سيما في السلطة، وغدوا بلا وجود سياسي ، ولا كيان شرعي بل ترى « هوبز » هذا ـ على سبيل المثال ـ وهو أعظم فيلسوف سياسي في العصـر الحديث وفي نظـر الانجليز أنفسهم ـ تراه يرفـع مـن شأن « العملاق » صاحب السيادة » ليبلغ بـه مستوى « اله صغير » « لا يُسأل عما يفعل » بناء على أصل وهمي فلسفـي سياسـي ، قد ابتدعـه هو ، ومؤداه : أن السيادة في الدولة، قد انعقدت منذ البداية ، لرئيسها الأعلى، دون أن تُلقي على عاتقه « التزاماً » ما ، أو تتجه اليه أي « مسؤولية » ويُسوِّغ « هوبز » هذا النظر، ويفسِّره بأمرٍ وهميٍ أيضاً ، مستمدٍ من بنات أفكاره هو ـ اذ لا وجود له في الواقع التاريخي فضلا عن السياسي ـ مفاده : « أن رئيس الدولة ، انما يملك « حق السيادة » وحده ـ وهو «حق الأمر » ـ ويتصرف تصرفاً سياسياً عاماً ، على الأمة ، وفق ارادتـه الحرة المطلقة ، ودون قيد ،سوى ما أسماه « القانون الطبيعي » ـ وهـو قانون مبهم ، وغير مسطور ، وقد اتـخـذَ سنداً فلسفيـاً ، وظهيراً قويـاً للمذهب الفـردي ابان الثورة الفرنسيةَ ـ أقول يفسِّر « هوبز » منشاهذه « السلطة المطلقة » لرئيس الدولة ، بأنه لم يكن طرفاً في « العقد » الموهوم الذي اعتبره أساساً لنشوء الدولة ، وانما هو عقد أبرم فيما بين الرعية أنفسهم ـ بعضهم قِبَلَ بعض ـ فلا يتجـه عليـه بالتالي أي التزام ، أو مسئولية ، لأنه ـ فيَ تصوره ـ لم يكن طرفاً فيه ! !

ثانياً : مقارنة هذه الأصول ، بأصول الفلسفة السياسية في الاسلام •

آ ـ « المعايير » أو « الموازين » التي أصطنعتها السياسات الدولية ـ ولا سيما في هذا القرن ـ قد ثبت بالبحث المستقصي ، أنها انحدرت ميراثا فكريا مقدساً مـن « مفاهيـم السياسة الميكيافيلية » •

ب ـ ميكافيلي ومن دار في فلكه من رواد الفكر السياسي الحديث والمعاصر ـ لم يقيموا أفكارهم على أساس من مبادىء متكاملة ، أو أصول منطقية معقولة، أو تفكير فلسفي موضوعي ناضج ، بقدر ما جاءت أفكارهم ثمرة لتجارب واقعية قاسية قد عاشوهـا ، فكانوا معنيين بتصوير الواقع الظالم ، على أنه هو الأصل ، ويحاولون تغييره بالأسلوب عينه ، من الظلم ، والقهر ، والتسلط ، والذرائع غير الانسانية ، دون محاولة منهم معالجة الأوضاع القائمة بما يرتقي بالأمة والساسة انسانياً •

حـ ــ التبرير الملفق ــ في الفكر السياسي الوضعي ــ لظاهرة الاستعمار في المجتمع البشري ، بمقولة : أن «الوجودالاستعماري » أمر يستلزم نشوءه قيام الدول الكبرى الموفورة القــوة ، والحيوية ، والعلم ، أو التي بلغت شأواً بعيداً في التقدم الحضاري بوجه عام في كل عصر ٠

د ــ أصول الاسلام في فلسفته السياسية هي على النقيض من اتجاه الفلسفة السياسية، ومنها محاربة الاسلام للتمييز العنصري الذي استوجب الاستعمار السياسي والاقتصادي ، والعسكري ، لتكون أمة هي أربى مــن أمة ، وأن جعــل الناس شعوباً وقبائل ــ في ضوء الحكمة القرآنية ــ أمر واقعي ، وليس تفاضلا شرعيــاً ، بدليــل أنــه جعل مسبوق بوحدة الأصــل ، من ذكــر وأنثى ، مما يشعر بالوحــدة الانسانية !

هـ ــ يرسي الاسلام أصول الأخلاق التي لا تنفصل عن أصول فلسفته السياسية مطلقاً ، لوحدة التشريع الآمر فيهما ، ويربطها بالبصيرة الفطرية ، ايذاناً بثبات ماهيتها ، أن تنتابها عوامل التغيير البيئية ، أو التقاليد الموروثة ، أو تتعاورها كثرة طروء الأعراف ، وتبايــن البيئــات ، لأن « حقائــق الأشياء لا تتبدل » ٠

و ــ مناط السياسة الرشيدة العادلة ــ في النظر السياسي الاسلامي ، ولا سيما في الفكر الخلدوني ــ هو « انسانية الانسان » مما يتنافى مــع مبدأ تبرير الغاية للوسيلة ، اذ « الفضيلة » أو المصلحــة المشروعــة ، غايــة ، لا تبرر الوسيلة، أسلوباً ، اذا كانتا متنافيتين، لأنهما وحدة لا تتجزأ ، مفهوماً وحكماً ٠

ز ــ مفهوم « العدل الدولي » ــ في نظر ميكيافيلي ــ بما يفسره بكونه « مصلحة الأقوى » هو على « النقيض » تماماً من « مفهوم العدل » ــ في ميزان الاسلام، وبيّنات هداه ، وأصول الحق فيه ٠

ح ــ « القوة » في مفهوم السياسة الوضعية التي انحدرت اليها ميراثاً من الفكر السياسي الميكيافيلي ــ بدليل اعتبارها انها هي « العدل الدولي » بعينه ، أياً كانت طبيعتها وأهدافها ــ وهي التي أطلــق عليهــا القرآن الكريم « الطاغوت » أو الطغيان والكفر، لأنه كفر بالله تعالى ، وكفر بالقيم الانسانية الخالدة ! !

ط ــ « الفضائل السياسية » ــ في مفهوم السياسة الوضعية لدى روادها المحدثين والمعاصرين ــ تمثل « مواقف الاثم الكبرى » في شِرعــة الاســلام ، أو « كبائر الاثم » في مفاهيمــه السياسية ٠

ي ـ مفهوم « السيادة » في تصور الفيلسوف السياسي الانكليزي « هوبز » في العصر الحديث ، يمتد الى مفهوم « القوة » بسبب ، بما هي تعبير واقعي عن ارادة « العملاق » المطلقة ، حتى بالنسبة الى شعبه ، أو أمته ، فضلا عن الشعوب والأمم الأجنبية الأخرى !

ك ـ خصائص الحاكم الأعلى ـ في الاسلام ـ مقارنة بخصائصه في الفلسفة السياسية الوضعية ، وفي ضوء الفكر السياسي لدى رواده المحدثين ، والمعاصرين .

ل ـ «العقد السياسي» الذي توهمه الفيلسوف الانجليزي «هوبز» تفسيراً لنشوء الدولة ، وتبريراً لاطلاق سلطة الحكم ، لم يقع ، لا في الماضي ، ولا في الحاضر ، ولا نظن أن أحداً يخاله يقع مستقبلا أبداً ، لما فيه من نزول الأمة عن سيادتها جملة ، وسلب الأفراد حقوقهم الأساسية ، واهدار مصالحهم الحيوية الحقيقية ، واستبداد سلطة الحكم ، بحجة فلسفية ملفقة ، مؤداها : أن « الحاكم الأعلى» لم يكن طرفاً فيه ، فلا يسأل عما يفعل ، بخلاف « عقد البيعة » في الاسلام ـ وأساسه مبدأ الشورى السياسية ـ فهو عقد حقيقي ، واقعي ، من خصائصه «امكانية التطبيق » ـ ماضياً ، وحاضراً ، ومستقبلاً ـ والحاكم طرف أساسي فيه ، والمسئولية فيه متبادلة ، بين الراعي والرعية ، « الامام راع ومسئول عن رعيته » وهو وكيل عنها ، في تنفيذ شرع الله فيها .

م ـ « السيادة » في الدولة ، وما تستلزمه من « السلطة العامة » في الفكر السياسي الاسلامي ، وفي تصور الامام الغزالي ، والماوردي ، وابن خلدون .

ن ـ « الأمة » بكاملها ، هي التي تمارس مقتضيات « السيادة » واقعاً وعملا ، بما تورثها من « السلطة العامة» اذ « لا سيادة بلا سلطة » وان كانت السيادة ـ نظرياً ـ انما تعني « هيمنة التشريع » و « حق الأمر » وهو ـ في الأصل ـ حق الله تعالى : « ان الحكم الا لله »

ص ـ الأساس الفقهي « لحق الأمة » في ممارسة مقتضيات « السيادة » أنها هي صاحبة « المصلحة الحقيقية في السياسة والحكم ، شرعاً » بدليل توجيه الخطاب الشرعي اليها ـ قرآناً وسنة ـ بالتكليف الأمر ، اذ التكليف أحكام ، والأحكام معلّلة بمصالح الأمة « العباد » ـ كما هو معلوم ـ والحكم الشرعي ـ أصولياً ـ هو خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلفين ، وأول مظهر ذي شأن لسلطة الأمة هو حقها في انتخاب رئيسها الأعلى ـ عملا بمبدأ الشورى ـ وبارادتها الحرة ، وكيلا عنها في ممارسة حق السيادة عملا ، على مقتضى النظر الشرعي ، لتدبير الأمر ، والقيام عليه بما يصلحه !

ع ـ ينبغي التمييز ابتداء، بين « السيادة » التي تعني « المشروعية العليا » ـ نظرياً ـ وبين ما تقتضيهمن« السلطة العامة » في حالة الحركةوالتنفيذ، المتمثّلة فيما يسمى « السلطةالتنفيذية » التي ينبغي أن تطاع، اذا كانت أوامرَهَا وتصرفاتُها، مطابقةً للمشروعية العليا، وهي « السلطة » المشار اليها بقوله تعالى: « ولتكنمنكمأمة، يدعون الى الخير، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ولا ريب،أن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر،تعبير موجز شامل، يتضمن التشريعكله، والمشار اليها أيضاً بقوله تعالى: « وأطيعوا الله، وأطيعوا الرسول، وأولي الأمر منكم » •

ش ـ من المفروض أن تكون أوامر« السلطة » وتصرفها السياسي العام، على سَمْت « المشروعية العليا » ومطابقاً لها، تستوجب « حق الطاعة » على الأمة، وهذه هي « دولة القانون » أو « الدولة الدستورية » غير أن«السلطة العامة» قد تنحرف عن «مقتضيات المشروعية العليا » فتفقد بذلك « حق الطاعة والنصرة »، فالسيادةوالسلطة العامة اذن ـ في التشريعالاسلامي ـ أمران مختلفان، تصوراً، ووقوعاً، وان كان من المفروض أن يتطابقا تصوراً، وما صدقا •

ف ـ الامام الغزالي، اذ يؤكد ضرورة « السلطة العامة المركزية الموحدة » للدولة، حيث يطلق عليها « السلطان القاهر » الذي يتمثل في « ولي الأمر » المطاع، أقول: اذ يؤكد الامام الغزالي « ضرورة السلطة العامة» يبيّن لنا منشاها، ويفسره،بأن « السيادة » التي تعني « المشروعيةالعليا» وهيمنتها على تصرف الدولة،ووجوهنشاطها، في السياسةوالحكم ـقواعدَ، وأحكاما، بل ونظاماً عاماً آمراًـ تلقي بمسئوليّة السياسة العليا على عاتق رئيس الدولة الأعلى، عـن مدى التزامه بتنفيذ هذا التكليف، ومبلغ الدقة والاخلاص في تطبيق هذا النظام العام، نيابة عن الأمة، ونسبة نجاحه في تحقيق مصالحها الحقيقية المعتبرة، فرئيس الدولة ـ في فلسفة الاسلام السياسية ـ ينبغي أن يكون مطيعاً قبل أن يكون مطاعا •

ص ـ الغزالي، والماوردي، وابنخلدون ـ في فلسفتهم السياسية الواقعية، والمشتقة من التشريع الاسلامي ـ يروْن، أن «المسئولية الكبرى »تقتضي أن تتخذ السلطة العامة وسائلالاكراه المادي والمعنوي، اذا اقتضى الأمر، لتنفيذ النظام العام، وهو ماعبَّر عنه « بالسلطان القاهر »والقهر انما يعني الاكراه باطلاق ـ مادياًومعنوياً ـ وهو مؤدى قول الامام الغزالي: « حملا للناس على مراشدهم »والحمل انما يعني الاكراه قهراً، ان لم يستجيبوا ويمتثلوا طوعاً، اذلا يُترك « الحق، والعدل » لارادات الناس المطلقة، فقد يبغي بعضهم على بعض، بحكم الأنانية والهوى، والجهل أحياناً، وهو عين المعنى الذيعبَّر عنه ابن خلدون، في بيانه، لحقيقة

وظائف الدولة ، ومهامها ، بقوله هي : « القيام بمهام النبوة ، لحمل الناس على مقتضى النظر الشرعي » ويعني بمقتضى النظر الشرعي ، « المشروعية العليا » وهي « السيادة » وما تستلزم من السلطة والقوة والقهر ، حتي يستقيم الأمر ٠ولا ريب أن القهر على الحق وعلى العدل ، والالزام بالمشروعية ، كل أولئك « عدل ، ومصلحة » بلا مراء ،والاسلام قائم عليهما ، والا « فلنينفعتكلم بحق لا نفاذ له » ولن يكون المجتمع سياسياً ــ في نظر الامام الغزالي ــ ولن تتحقق فيهبالتالي أهداف الدولة، أو يتسق الأمر فيها ، على أساس الحق والعدل والنَّصفة ، الا بذلك ،وما لا يتم الواجب الا به ، فهو واجب ٠

ق ــ الامام الغزالي ، يرسي أهم قواعد العدل والانصاف ــ في كتابه التبر المسبوك ــ تحديداً لأبعاد « المسئولية السياسية العامة » في الدولة ، تقييداً لما ينشأ عنها من حق ممارسة السلطة ، وما تستلزم هذه السلطة بدورها من « القوة القاهرة »ــ بوجه خاص ــ أقول : تقييداً لها ،بقواعد العدل في رعاية الأمة ــ أفراداًوجماعات ــ ابان التصرف السياسي العام عليهم ، بما يشمل الوفاء بحقوقهم السياسية ، والاجتماعية ــ وهي التي تسمى اليوم الحقوق الجديدة ــ والحقوق الاقتصادية ، والأمنية ٠

ر ــ من أهم أصول العدل والانصاف ــ في نظر الامام الغزالي ، أو القواعد التي من شأنها ، أن توصل الىتحقيقه ، هو : « أن يدرك الرئيس الأعلى للدولة ، أبعاد « الولاية العامة» التي يتولى أمرها ، وأن يقدِّرها حقَّ قدرها ، ويعي ما لها من شأنوخطر وأثر ، ومعنى ذلك : أن يدرك«حقيقة وأبعاد مسئولية الحكم » وحجم أعباء هذه الولاية ، وما يطلب اليه منتحقيق « مقتضيات سياستها العليا »اذ تطبيق العدل ، والنهوض بمسئولياته ، على الوجه الأوفى والأكمل ، فرع عن تفهُّم مضمونه ، وتحديد طبيعة وسائله ٠

ش ــ على أساس ذلك ، تثور « مسئوليته عما يفعل » ليغدو تصرفه منوطاًبمصلحة الأمة ، عملا بالقاعدة المحكمةفي التشريع الاسلامي : « التصرف على الرعية ، منوط بالمصلحة » أي بمصلحة الرعية ! لا بمصلحته هو !

ت ــ يقرر الامام الغزالي ، مسئولية رئيس الدولة ــ المباشرة وغير المباشرة ــ فيرى : أن مسئوليته السياسيةعن نوابه ، ووزرائه ، وموظفيه ــ في تسلسلهم الهرمي ــ هي عين مسئوليته هو عن تصرفه السياسي العام المباشر ، ولا سيما المسئوليةعن دفع الظلم،لأن دفع الظلم من باب احقاق الحق ، وهو تطبيق لمقتضى العدل ، في كافةمراتبه ، ومظانه ، ومفهوم العدل ــ في الاسلام ــ لا يتجزأ ، فكذلك ،مايقابله من الظلم، لايتجزأ أيضاً،والمسئولية متجهة الى ذلك كله ، أياً كانمصدره ، وأياً كان موقعه ! ٠

ت ـ ومؤدى هذا ، أن أي سبب منأسباب الظلم ، يباشره أحد مرؤوسيه ، أياً كانت صفته أو مستواه ، هو منسوب الى رئيس الدولة شرعاً ، وتتجـه المسئولية قِبَلَه' كأنه هو الذيباشره ، وهذا أصل عتيد في سياسة الحكم في الاسلام ٠

خ ـ من قواعد العدل والانصاف التي ينهض عليها التصرف السياسي العامعلى الأمة ـ في فلسفة الامام الغزالي ـ أن ايثار أسلوب العنف والشدةفيتنفيذ الشرائع ، والقوانين ، والنظم، هو من أقبح صور الظلم ، اذا كان مـن الممكن أن يتم تنفيذهـا ، وتحصيل المقصود منها ، بما دون ذلك ، مـن الرفق ، واللّين ، وفي هذا اشارة بالغـة ، الى أن « السياسة لا تعنـي « الاستطالة » أو « التجبّر »أو « ارهاق الرعية » أو « تقويض البُنى المعنوية فيهم » بل « الكرامةالانسانية » هي أساس ممارسة السياسـة في الاسلام ، عدلا وانصافاً ، باعتبار أن الأمة هي صاحبة الشأن ، والحق ، والمصلحة ، ابتداء ، ما لـم يُسقِط' المكلّف' نفسه عِصمته ،وكرامته، باختياره ، ومحض ارادته ٠

ذ ـ الامام الغزالي ، يشتق معياراً نفسياً ، أو « أصلا روحياً » من تعاليمالنبوة، ليقيمه قاعدة عامة للعدل والانصاف ، تستند اليها ممارسة السياسـة والحكم ـ وهي ـ فيما نرى ـ أصدق معيار وأدقه ، وأقربه صلة بالعقيدة، ومفاده' : « أن على الحاكم ،أن ينصف الناس ، في كل قضية تعرضعليه، كما يحب هو نفسه ، أن يُحكمعليه بالانصاف والعدل ، فيما لو كان واحداً من الرعية ، وكان الحاكم غيره ! » ٠

ن ـ الامام الغزالي ـ على الرغم مننزعته الصوفيّة ـ يجمع في فلسفتهالسياسية، بين الدنيا ، والآخرة ، جمعاً محكماً ـ في مواطن عديدة من مؤلفاته ، بل يجعل منهما كليهمـا ، محوراًلبحوثه السياسية ، فلا تجده « يحتقر الدنيا، ليرفع من شأن الآخرة » بل تراه يؤكدأصلا هاماً فيفلسفتهالسياسية ، مقتضاه: أن كلا منهما ، توأم للآخر ، اذ لا قيام للدين الا بالسياسة ، بحيث تبدو الصلة بينهما ـ في اعتقاده ـ عضوية و'ثقى لا تنفـك بحال ، وبموازين الآخرة يكتسب العمل السياسيفي الدنيـا ، روحَ الخلـق ، والفضيلة ، والاستقامة، والنزاهة، والاخلاص ، والتفاني ، ومن ثمّ يتمّ تحقيق سائر القيم ، مما ينأى بالسياسة عنمعنى « الذرائعية » أو « الوصولية » وعدم الشعور بالمسئولية ، هذا الأصلالذي تمحورت عليه بحوث الامام الغزالي في السياسة والحكم ، مشتقأصلامن فلسفة الاسلام السياسية ٠

على أن لهذا البحث صلة ٠ ونشرع فيتفصيل القول مع الاستدلال والتوجيه ٠

الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون

- ٢ -

أولا ـ أصول الفكر السياسي الحديث ، مقارنةً بأصول الفكر السياسي الاسلامي التي استقرت في فلسفة الامام الغزالي ،والماوردي ، وابن خلدون ٠

ان الاعتقاد السائد لدى الكاتبين في الفلسفة السياسية ، من **المحدثين** ، بل **والمعاصرين** ، أن « **ميكيافيلي** » الايطالي ،يُعتبر « **علماً عالمياً خالداً (١)** » من أعلام « **السياسة الواقعية** » (٢) بدليل ، أن معظم القادة ، والزعماء ، والساسة ، في غرب أوروبة ، بوجه خاص ، كانوا يتلقون أصول سياسة « **ميكيافيلي** » في كل عصر ، وحتى يومنا هذا ، يتلقَّونها ميراثاً فكرياً ، وسياسياً مقدَّساً ، ويسترشدون بها في نشاطهم السياسي ، عملا ، حتى انهم ، ليعتبرون كتابه المعروف: « **الأمير** » **انجيل السياسة**(٣)٠

هذا ، ومن أبرز الساسة ، والزعماء وقادة الحرب ، في عصرنا الحاضر ، ممن تأثروا بالفكر السياسي الميكيافيلي : « موسوليني وهتلر » وهما ـ كما هو معلوم ـ ممن أشعلوا نار الحرب العالمية الثانية ، وتولَّوا كِبْرَها ، وقد ذهب ضحيَّتَها أربعون مليوناً من البشر ! !

أما « موسوليني » فمن المؤكد أنه درس كتاب « الأمير » دراسة واعيةً ، مُتعمِّقة ، بدليل أنه علَّق عليه ، في كتاب طبعه عام (١٩٢٤) بل صرَّح بأنه « **يربط الفاشية بالميكيافيلية** »(٤) وتراه يصف « **الفقه السياسي الميكيافيلي** » ـ ان صح هذا التعبير ـ بأنه أضحى اليوم أكثر حيوية عما كان عليه منذ أربعة قرون خلت ! !

وعلى هذا ، يعتبر كتاب « الأمير » مصدراً أساسياً هاماً لأصول السياسة الدولية في هذا القرن العشرين ، متحكماً في توجيهها ونتائجها ، ومصير كثير من شعوب الأرض ٠ **وأما** « **هتلر** » فلم يكن أقل تأثراً أو اعتزازاً بالميكيافيلية من موسوليني شأن كثير من ساسة الدول الغربية الاستعمارية ، على الرغم من ادعائهم بالديمقراطية ظاهراً ، وقد يكونون صادقين مع أنفسهم في بلادهم ، ولكنهم ليسوا كذلك بالنسبة الى الدول الأجنبية ، ولاسيما في بلاد الشرق : في آسيا وأفريقيا ، من الدول العربية والاسلامية ٠

هذا ، وقد جاء في كتاب « العقد الاجتماعي » للفيلسوف الفرنسي « جان جاك روسو» أن ميكيافيلي قد أعطى ــ من خلال كتابه الأمير ــ دروساً للشعوب ، هي أعظم أثراً مما أعطى للرؤساء والساسة، والقادة ،والزعماء، من قِبَلِ أنه يكشف عن « سياسة الطغاة ، وأساليبهم »(٥) .

ونحن ــ ازاء هذا ــ لايسعنا الا أن نشير ــ ولو بايجاز شديد ــ الى أصول السياسة الميكيافيلية ، باعتبارها تراثاً مقدساً لدى أبرز ساسة وقادة القرن العشرين ، والمسئولة عن نتائج الحرب العالمية الثانية ، وقد وصفت بأنها « **سياسة واقعية** » لا نظرية، ولامثالية، ولكنها تعبير حي عن المطامع ، والأهواء ،لدى الدول القوية ، ولدقته في هذا الوصف قد رفعته الى أن يوصف ، بأنه « **علـم"عالمي" خالد** » ثم نعقد مقارنة مجملة ــ بقدر ما يتسع المقام ــ بينها وبين أصول الفكر السياسي الاسلامي لدى أهم رواده : «الغزالي والماوردي ، وابن خلدون » ونشرع في عقد هذه المقارنة على الوجه التالي :

آ ــ ان «ميكيافيلي » ــ كما هو معلوم ــ يفصل السياسة عن الأخلاق ، بل وعن الدين جملة ، فصلا تاماً ، وحاسماً ، وما زالا منفصلين في معظم سياسات العالم التي تدور في فلك الفكر السياسي الميكيافيلي ــ عملا وممارسة ــ ولا اخال أنهما سيلتقيان !

ب ــ ابتداع ميكيافيلي لفكرة « الفضائل السياسية » بديلا عن « الفضائل الأخلاقية » و « تعاليم الدين السامية » فالسياسة« الواقعية » ــ في نظره ــ فن قائم بذاته ، وذات ميزة خاصة، فاذا كانت «السياسة» ــ في نظره وفي الواقع الذي عاشه ــ انما تعني « فن الكذب السياسي ، والمراوغة ، بل وتقتضي باتخاذ الوسائل الوحشية ،والبربرية، ان اقتضت الأحوال ذلك » فان « **فضائل السياسة** » من هذا القبيل ، بل هذا هو الأصل العام في فلسفته السياسية الواقعية .

جـ ــ أما « الفضائل الأخلاقية » فانما تتخذ مجرد وسائل أو « ذرائع » سياسية استثناءً ، شريطة أن توصِّل الى الغرض المنشود ، وأن تعجز الوسائل الأصلية الأخرى عن تحقيقها ، أو بعبارة أخرى ، ليست « الفضائل الأخلاقية » مقصودة لذاتها ، في مثل هذه الحال ، بل لكونها مضمونة النتائج، تعجز الفضائل السياسية عن تحقيقها في ظروف معينة .

ويؤيد وجهة نظره هذه ، **بحجة نفسية «سيكولوجية» مؤداها : « أن الناس لاينظرون الى طبيعة الذرائع المتخذة عادة ،وانما ينظرون الى « النتائج » ــ في حد ذاتها ــ حتى اذا تحققت الغايات ، كانت هي الكفيلة بتبرير تلك الوسائل ، أياً كانت طبيعة الذرائع المتخذة** ، ووزنها الخلقي أو الديني .

وعلى هذا الأساس النفسي والواقعي ، وضع ميكيافيلي ، مبدأه السياسي المعروف : « الغاية تبرر الوسيلة » ومبدأ : « **السياسة أولا** » أي قبل الفضائل الخلقية ، بل وقبل تعاليم الدين ، ومُثُله وقيمه .

د ـ العدل الدولي ـ في نظر الفكر السياسي الميكيافيلي ، وما يدور في فلكه ـ يتركز في مبدأ « **الحق للأقوى** » **وليس للأعدل** ، في المفهوم الأخلاقي ، والديني ، والفطري .
ويتفرع عن هذا أمور ثلاثة ذات أثر بالغ في تكوين طبيعة العلاقات الدولية ، وفي مدى استقرار الأمن والسلم العالميين :

أولها ـ تجزئة مفهوم العدل الدولي :

حتى غدا جزئياً ، أو نسبياً ، يتمتع به بعض شعوب الأرض ، ممن تملك ناصية القوة ، بمعنى أنه ليس « مطلقاً » تتمتع به كافة شعوب وأمم الأرض ، باعتبار أنه « حق انساني مشترك » .

الثاني ـ تجزئة مفهوم الانسان العام .

ومرد ذلك التمييز ، العنصر ، واللون ، واللغة ، ولعلّه الأساس في تجزئة مفهوم العدل .

الثالث ـ تحكيم القوة في العلاقات السياسية الدولية ، أثراً للتجزئة في مفهومي كل من « العدل الدولي ، والانسان العام » وصدى لاستبعاد المبادىء والقيم الخالدة التي تعارفت عليها الأمم ، منذ القدم، فضلا عن تعاليم الشرائع السماوية التي كفاها فضلا ونعمة ، أن أرست « مبدأ الكرامة الانسانية » مصدراً لحقوق الانسان العام ، حيثما كان ، وفي أي عصر وجد، ولا سيما في التشريع الاسلامي : « الحرية» في الفكر والمُعتقَد : « لا إكراه في الدين » و « المساواة » في أصل الاعتبار الانساني « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، ان أكرمكم عند الله أتقاكم » و « الرحمة الشاملة » « وما أرسلناك **الا رحمة للعالمين** » لا للمسلمين خاصة ، و « العدل المطلق» حتى شمل بعمومه واطلاقه « **الأعداء** » بقوله تعالى : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى » وغيرذلك كثير . ولا ريب ، ان اهدار هذه « القيم » واطراح تلك المثل ، تعلقاً بما ابتدعه الفكر السياسي الواقعي الضال ، هو انخلاع من« ربقة الانسانية » جملةً ، ورجوعٌ بالناس القهقرى الى « حكم الجاهلية الأولى » الذي أشار اليه القرآن الكريم ، باصطلاحه الخاص ، من قوله تعالى : « أفحكمَ الجاهلية يبغون ، ومن أحسن من الله حكماً ، لقوم يوقنون(٧) . »

هذا ، وكثيراً ما يستعمل القرآن الكريم لفظ « حكم الجاهلية » للتعبير عن « **الرجعية** » وشريعة الغاب !

هـ ـ تركيز « مفهوم السياسة » أو «جوهرها» ـ في منطق فلسفتها الحديثة والمعاصرة ـ في كونها « **فن الوصولية** » أو ما يطلق عليه اليوم « **التكتيك السياسي** »(٨) مشعرٌ بأنه « **مفهوم ذرائعي** » لا موضوعي ، ولا قِيَمي ، ولا انساني ، وهو ـ عند التحقيق ـ انما يعني اتخاذ «الوسائل» التي من شأنها أن توصل الى غايات ثلاث :

أولاها : استعمار الشعوب المستضعفة ، بأسلوب أو بآخر، لاستنزاف خيراتها،وثرواتها، والقضاء على تراثها ، ومقوماتها الحضارية ، أو التوسع الاستيطاني العنصري في أراضيها ، وتقويض بنيانها السياسي، والاجتماعي ، والاقتصادي ، والفكري ، والعقائدي ، والحضاري بوجه عام ، بل ووجودها المادي ، باقتلاعها من ديارها وأوطانها ٠

الثانية ـ الاستعلاء ، والاستكبار في الأرض،وبسط رواق الهيمنة الدولية بالنسبة الى الدول التي تملك ناصية القوة الرهيبةالمدمرة ، ومن ذرائعها اتخاذ الصنائع والربائب ٠

الثالثة ـ نشدان التفوق العنصري لتكون أمّةهي أربى من أمة ، وهو الدافع الى « الاستعمار » قبل تحقيقه ، والثمرةالواقعية بعده ٠

و ـ ان « الاستعمار » ـ من وجهة نظر الفلسفة السياسية الواقعية الميكيافيلية ، والسياسية التي تسير في مدارها ـ انالاستعمار أصل" من أصولها ، تقتضيه ـ في نظرها ـ طبائع الأشياء ، ولا سيمافي مفهوم الفلسفة السياسية الغربية في أوائل القرن العشرين ، وأواخره ، وليس أمر السياسة الفاشية والنازية، والبريطانية، والفرنسية ، قبيل منتصف القرن العشرين ، في الحربين العالميتين : الأولى والثانية ، ليس أمر ذلك كله عنابعيد!

ز ـ ان « الاستعمار » أو « الهيمنة الدولية»بالنسبة الى الدول الأقوى ـ في فلسفة هذه السياسة المعاصرة التي انحدرت الىالغربيين « **ميراثاً** » مقدساً من الفلسفة الميكيافيلية ـ ليست أمراً يشكل عدواناً ، أو بغياً ، أو ظلماً ، أو فساداً ، وعيثاً في الأرض ، وتقويضاً للأمن والسلم الدوليين ، بل « الاستعمار » أصل جوهري في مفهومهذه السياسة ، حتى غدا « الاستعمار » هو السياسة ، مفهوماً وممارسة ، أياً كانتطبيعة الأساليب المتخذة ، من ابرام العهود والمواثيق الدولية غير المتكافئة ، بغيةنكثها ، والاحتيال على الزعماء ، والساسة، والقادة في البلاد المستضعفة أوالمستعمرة، بابرام المعاهدات السرية فيما بينهم ، وتقاسم هذه البلاد مغانم مسبقة ،تُثار الحروب ، ويستهان بقتل الأبرياء من أجلها، ثم ترى هذه الفلسفة السياسية تأتيبمبررات للاستعمار ، لتغطي بها ـ فيزعمها ـ منافذ التعقّل الانساني ، ومنطقهالسليم ، مؤداها على ما جاء في كتاب«الأمير» لميكيافيلي كما يلي :

آ ـ ان « حيوية الدول الكبرى » التيبلغت شأواً بعيداً في « **العلم** » و « **الثقافة** » و « **الحضارة** » بوجه عام ـ مادياًومعنوياً ـ ولا سيما في جانب أسباب « القوة» المادية بمعانيها الواسعة ، وأبعادها المتعددة ، ان حيوية هذه الدول الكبرى ، لا بد أن تجد لها « **مصرِفاً** » ولنتجده الا في « استعمار » الشعوب المستضعفة، والفقيرة ، والجاهلة ، هذه هيسنة الحياة ـ في اعتبارهم ـ البقاء للاصلح، وهو مبدأ يسوغ عندهم مبدأ « ابادة الجنس » ٠

ح ــ وبذلك كان « **الاستعمار** » ــ في اعتقادهم ــ أنجع وسيلة للتمكين من « **خلق المجال الحيوي** » بالنسبة الى الدول الأقوى ، والأغنى ، والأكثر تحضراً وتقدماً، وترى في ذلك تفسيراً كافياً لنشوء« حقها الطبيعي » والمعقـــول ، في ضرورة الاستحواذ على « المواقع الاستراتيجية » في البلاد المستعمرة ، تمكيناً لها مــن الدفاع عن مجالاتها الحيوية هذه.

ط ــ ان من أصول هذه السياسة في المجال الداخلي ــ لا الدولي ــ **أن من «الحمق» و « العجز »** بل و « الغباء » **أن يُخلص رئيس الدولة لشعبه ، أو أمته ! ! أو أن يرعى مصالحهم على نحو يفوق رعايته لمصالحه الخاصة ، بل ينبغي ــ حتى يتمكن من الاحتفاظ بمنصبه** ، ويبقى في سدة الحكم ــ أن يكون « **أنانياً** » يعمل لصالحه الخاص أولا ، وهذا يقتضي منه أموراً ثلاثة ، يجب عليه أن يعمل لتحقيقها :

أولا ــ « القوة »
ثانياً ــ « الشهرة »
ثالثاً ــ « العظمة »

ونظفر هنا ، بمبدأ مستخلص مما سبق، هو ــ في نظرنا ــ من المقومات الأساسية في فلسفة هذه السياسة ، نوجزه فيما يلي :

ــ أنه اذا كان على « الأمير » أن يسلك سبيل الكــذب ، والخداع ، والمراوغــة الى « فضائله السياسية » ويتخذ أسلوب « القوة» الباطشة ، تُجاه شعبه ، في سبيل الاحتفاظ بمنصبه السياسي، وتحقيق مصالحه الخاصة، فلأن يسلُك مثل هذه السبيل ، بالنسبة الى الشعوب الأخرى التي يستعمرها من باب أولى ! ! .

تجد هذا المبدأ صريحاً ــ لا مستنتجاً ــ في فلسفة «هوبز» السياسية ، وهو الفيلسوف السياسي الانجليزي المعروف ــ في كتابـــه المشهور « **العمــلاق** » أو « **التنـّــين** » الذي يعتبره « الانجليز » من أبدع ما كتب بالانجليزية في الفلسفة السياسية الواقعية(١٠). وأغلب الظن ، أن هذا الفيلسوف السياسي« هوبز » قد استقى أصول فلسفته السياسية من فلسفة « ميكيافيلي » في كتابه « **الأمير** ».

هذا ، وقد استبعد « هوبز » بدوره «الدين عن السياسة » لأن « **دولتــه** » التــي صو ّرها ، وبيـّن أركانها ، وملامحها ، في كتابه « **العملاق** » لا تنطوي على أي « حقيقة « دينية » ولكنها دولة يرأسها « حاكم مطلق مستبد » أي يأخذ بنظام « الملكية المطلقة » اذ يقول : « وصاحب السيادة ، يَسُنُ القوانين ، ويُلغيها ، ولا يلتزم بها ، ذلك ، **لأن الفرد لا يُلزم ذاته الا بذاته (١٢) ..** » فأشبه ما كان يدعيه الملوك قديماً من الحق الالهي المطلق » .

على أن « **واجبات** » رئيس الدولة ، **ليست** ــ في نظر هوبز ــ « **التزامات** » لأنه لم يكن طرفاً فيما تصو ّره من « العقد السياسي» أساساً لقيام الدولة(١٣) » .

ويقول أيضاً ـ تفسيراً لهذا العقدالذي تخيَّله ـ انهم ـ المواطنين ـ قد تعهَّدوا ـ أي بمقتضى هذا العقد السياسي الذيأبرموه فيما بينهم لاقامة مجتمع سياسي ، ولم يكن صاحب السيادة طرفاً فيه ـ تعهدوا ـ مسبقاً ـ بأن يَروْا ـ مستقبلا ـ « **الخيروالعدل** » في كل ما يأمر به « **صاحب السيــادة** » وأن يروْا الشرّ والظلم في كل ما ينهى عنه ، أي لا يعصون العملاق ما أمرهــم ، ويفعلــون ما يؤمرون ! ! !

ـ ومعنى هذا التعهُّد ، أن ينكروا على أنفسهم هم ، اذا ما أنكروا أمراً أو نهياً صادراً عن صاحب السيادة ، ولو كان ذلك الأمر ، أو النهي ، منكراً في ذاته ، وانما يجب عليهم « التسليم المطلق بكل وضع يكونون عليه ، وبكل حال ينتهون اليها ، ولو كانت حالا بالغة الشأو في الظلم والاستبداد ! فليس «للرعايا» اذن ، سبيل ما الى الاعتراض على «شرعية» أوامر صاحب السيادة ، ونواهيه ، لدى أي جهة كانت(١٤) .

وعلى هذا ، فان للتسمية التي أطلقت عنواناً على كتابه : « الوحش » أو « التِّنّين» أو « العملاق » وجهاً معقولا ، كما ترى !

ثانياً ـ مقارنة هذه الأصول ، بأصول الفلسفة السياسية في الاسلام .

آ ـ ان الباحث المتعمق في **النظريات السياسية الوضعية** ، **أو « الفكر السياسـي بوجه عام »** يمكنــه أن يستخلص منها ، أن تلك « **المعايير** » أو « **الموازين** » التي اصطنعتها السياسات الدوليــة ـ ولا سيما في هــذا القرن ـ قد انحدرت اليهــا « ميراثاً » فكرياً مقدساً ـ كما ذكرنا ـ من مفاهيم السياسة « الميكيافيلية » التي كانت ـ في واقع الأمر ـ ردّ فعــل لحصيلة المشاهــدة ، والتجربــة السياسية التاريخية ، فضلا عن الواقعية في عصره ، بما كان لها من أثر في نفسية ميكيافيلي ، فقد مرّ هو بتجارب سياسية قاسية في بلاده « ايطاليا » يوم أن كانت مقسَّمة الى دويلات يدبّ بينها الشقاق ، وتحاك لهــا المؤامرات حتى غدت في حالات مــن الضعف السياسي الشديد ، لا توصف !

ب ـ على أن « ميكيافيلي » لم يُقم أفكاره على مبادىء متكاملة ، أو براهــين وأدلة منطقية عقلية ، أو نظرية تامَّة ، وانما جاءت أفكاره ـ كما قلنــا ـ ثمــرة لتجارب واقعية قاسية قد عاشها ، فهو معنيّ بتصوير **الواقع الظالم ـ على أنه هو الأصل ـ ويحاول تغييره بالأسلوب عينه ، من الظلم ، والقهر ، والتسلط ، والذرائع غير الانسانية ، ولا يفكر أن يعالجه ، ليرتقي به انسانياً ، وما كانت الأفكار السياسيــة الموضوعية يوماً ، حصيلة لردود فعل في نفسية معقدة** ، أو أنها كانت ثمرة للواقع المشاهد على علاته ، بل السياسة ـ كما رأينا عند الغزالي ـ لحمل الناس على مراشدهم ، وكما يقول الامام ابن خلدون : « لحمل الناس على مقتضى النظر الشرعي »

ولا يخفى ما في معنى « الحمل » مــن ارادة تغيير الناس عما هم عليه ، ولو قسراً ، ليستقيم بهم الأمر ، لذا ، رأى ابن خلدون ، ان « **الانسان** » هو الجدير بالسياسة ، لكونه الى **خلال الخير أقرب ، بحكم ملكاته العليا ، كما أشرنا .**

وبرهان ما نقولُ ، أنك تجد في أفكار « ميكيافيلي » وغيره ، من ساسة القرن العشرين في أوروبة ، من مثل « هتلر وموسوليني » ــ على سبيل المثال ــ تبريراً عجيباً للاستعمار، والاستكبار في الأرض !! مما كان له آثره ، وانعكاسه على « مفهوم العدل الدولي » في تصورهم ، وبالتالي على السلم العالمي !! أما العدل فهو مجتزأ ونسبيّ ، لا موضوعي ، ولا انساني مطلق ــ كما أشرنا ــ وهل تستقيم شئون الدول في العالم على هذا الضرب من المفهوم والتصوُّر ؟ واذا كان هذا « **عدلا** » فأين الظلم اذن ؟ ؟ ان الظالم ، أو المشرّع لمبادىء الظلم ــ فيما يبدو ــ لا يعترف بظلمه : « يُلبسون الحقّ بالباطل » « ظهر الفساد في البر والبحر ، بما كسبت أيدي الناس ، ليذيقهم بعض الذي عملوا ، لعلهم يرجعون » وهو اذ لا يعترف بظلمه عملا ، فكذلك لا يمكن أن يُتوقع منه ، أن يصف ما يشرعه من قواعد ، وما يكيِّفه من ذرائع ، بأنها ظالمة !! بل تراه يصفها بأنها عين الحق ، والعدل ، والمصلحة ! !

جـ ــ وترى أمثال هؤلاء ، يُمعنون في « التبرير الملفّق » بمقولة : أنّ « **ظاهرة الاستعمار** » هذه ، يستلزم نشوءها ، وجودُ الدول الكبرى الموفورة القوة ، والحيوية ، والعلم التجريبي ، والتقني ، أو التقدم الحضاري المادي بوجه عام في كل عصر ، ويتجه على هؤلاء ، سؤالٌ يطرح نفسه في هذا المقام : « **متى كان « العلم » يوماً مسوِّغاً للظلم ؟ ؟ أو يستخدم مدمراً لمعالم الحضارة في يقين العقلاء ؟ فضلا عن تعاليم الدين ؟ ؟**

وأشرنا آنفاً ، أن « **تجزئة مفهوم العدل الدولي ، أو نسبيّتهُ** » **منشؤها تجزئة مفهوم الانسان العام** » ودليل ذلك : أن « حقوق الانسان التي أعلنت ، ولأول مرة في ميثاق دولي ، في منتصف هذا القرن تقريباً ، قد جعلها ساسة هذا القرن ، ممن كانوا متأثرين بفلسفة « ميكيافيلي السياسية » وعلى رأسهم تلامذة « موسوليني » الفاشي ، الذي درس كتاب « الأمير » وعلّق عليه ، أقول : ان « حقوق الانسان » جعلها ساسة هذا القرن ، وقبل أن تدوّن في ميثاق دولي ، خالصةً مخلَصةً للرجل الأبيض في ايطاليا ، وألمانيا، وفرنسا ، وانكلترا ، وما الشأن في المعاهدات السرية عنّا ببعيد ، وتوسع بعضهم فجعلها « للابيض » في غرب أوروبا ، وأمريكا ، بعد الحرب العالمية الثانية ، وهذا مؤذن « **بعنصرية الاتجاه** » ــ كما ترى ــ وهو أساس الشرور في العالم ! ! وما أمر الحرب العالمية الأولى والثانية عنا ببعيد ! ! .

د ــ هذا ، وقد جاء الاسلام ــ في أصول فلسفته السياسية ــ على النقيض من ذلك الاتجاه تماماً ، بل حاربه حرباً لا هوادة فيها ، ذلك ، لأنّ جعْلَ الناس شعوباً ، وقبائل ــ كما ورد في الآية الكريمة ــ مسبوقٌ بوحدة الأصل المُشعر بالأخوة الانسانية ، والنافي بداهةً ، للتمييز العنصري ، وهو خلْقُهم جميعاً ، من ذكر وأنثى ، كما هو صريح النص القرآني ، فكان جعْلُ الناس شعوباً ، وقبائل ، **أمراً واقعياً ، لا تفاضلا شرعياً ، اذ لا كسْبَ للأناسيّ في منشأ وجودهم ، فضلا عن اختلاف ألسنتهم ، وألوانهم ، بل**

اختلاف الالسنة والألوان ، آية من الآيات الكبرى للخالق المبدع جل وعلا ، لأنها الدالة على قدرة الله تعالى العجيبة التي خلقت الانسان قادراً على التكيف ، بما تقتضيه بيئته ، وقانون الاجتماع الانساني الذي هو من وضع الله تكويناً ، أقول: قدرة عظمى خلقت الانسان قادراً على « **التكيف** » في البيئات المتباينة مناخاً على ظهر هذه الأرض ، ومن هنا ، كانت الألوان ، وخلقت الانسان قادراً أيضاً على « **التكيف** » باللغات واللهجات ، والا كان العجز عن اعمار الكون المطلوب اعماره شرعاً ، بمقتضى قوله تعالى : « **هو أنشأكم من الأرض ، واستعمركم فيها** » وكيف يمكن للانسان ، أن يعمر هذا الكون المطلوب اليه اعماره ، اذا لم يكن قادراً ـ بحكم فطرته ـ على « **التكيف** » بشتى مناطقه وأجوائه ؟ ؟ تلك هي الآية الكبرى التي أشار اليها القرآن الكريم ، في قوله تعالى : « **ومن آياته ، خلق السموات والأرض ، واختلاف ألسنتكم ، وألوانكم** » **أي** من الآيات الكبرى الدالة على القدرة الالهية في خلق **السموات ، والأرض ، والانسان** ، في أحسن تقويم ، بحيث جعل له من الامكانات النفسية والعقلية ، والتقويم الجسمي ، ووهبه من الملكات العليا ، ما جعله قادراً على أن يعيش في أي منطقة من مناطق هذا الكون ، وأن يتكيف ، بمناخه ، وسائر مقوماته المادية والمعنوية ، فنتج عن ذلك ، الاختلاف في الألسنة والألوان !! ولم يكن للبشر في هذا « الجعل » كسب ولا خيرة ، بصريح النص القرآني ، والا لم يكن آية من آيات الله الكبرى ، وما لا كسب فيه ، ولا « خيرة » لا تفاضل فيه ، ولا تمييز ، اذ التفاضل انما يكون بعمل نابع من الذات الانسانية ، لا من أمر لا قبل لها به ، ولا خيرة فيه ، فثبت قطعاً ، أن « **التمييز العنصري** » ليس مبدأ من مبادىء الاسلام السياسية أصلا ، بل هو عدوان عليها ، وعلى عقائده ، وعلى الفطرة الانسانية نفسها .

على أن جعل الناس شعوباً وقبائل وأمماً وان كان أمراً واقعياً ـ كما قلنا ـ وليس تفاضلا شرعياً ، اذ لا كسب للانسان فيه ، ولا خيرة ـ قد أتى مغيّاً بالتعارف «**لتعارفوا**» وهو « **التعاون في دائرة البر والخير الانساني العام** » وان ميزان التفاضل ، ليس هو ذات الشعوب والقبائل والأمم ، تمييزاً بينها ، بل « **القيم الانسانية الخالدة** » المعبّر عنها بـ « **التقوى** » وهي أمر كسبي ، نابع من الذات الانسانية ، حيثما كانت ، بدليل أن الخطاب الالهي ، قد جاء موجهاً الى الناس كافة ، لا الى المسلمين ، أو المؤمنين خاصة ، في مثل قوله تعالى : « **يا أيها الناس ، انا خلقناكم ، من ذكر وأنثى** .. الآية » أي بوصف « **انسانيتهم** » لا بوصف « ايمانهم » ولا جرم ، أن تحقق « **الفضائل** » هو مناط « **الخيرية** » في الشعوب والأمم ، وهذا ما يشير اليه ابن خلدون ، في كتابه « المقدمة » من قوله : « فاذا كان الانسان أقربَ الى خلال الخير ، بحكم فطرته ، كان أجدرَ بالسياسة » أي بقيادة الأمم ، والقيام على أمرها ، بما يُصلحها ! ! اذ « **الخيريّة** » هي الوصف المؤهل للقيادة ، والمناسب للريادة ، بقوله تعالى : « **كنتم خير أمة ، أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله** » وقوام هذه « الخيرية » ـ كما ترى ـ فضائل الاسلام ، ومثُلُه الانسانية ، وقيمُه الخالدة .

هـ ـ يرسي الاسلام أصول الأخلاق التي لا تنفصل عن أصول فلسفته السياسية مطلقاً ، لوحدة التشريع الآمر فيهما ـ كماأشرنا آنفاً ـ وهو ما استقر في الفكرالسياسي عندالامام الغزالي، وابن خلدون ،والماوردي،وسائر رواد الفكر السياسي الاسلامـــي ، والقرآن الكريم ، يشـــير الى أن « أصـــول الأخلاق الثابتة ، والخالدة ، مرهونة أصلاً، بالبصيرة ، أو « الحاسّة الفطرية في الانسان» مصداقاً لقوله تعالى : « بل الانسانُ علــى نفسه بصيرة ، ولو ألقى معاذيره » أي لن يغني الانسان انتحاله للأعذار والمبررات ، فتيلاً ، اذا ما انحرف عما تقضي به تلك البصيرة : « ولو ألقى معاذيره » .

هذا ، والبصيرة قوة ذاتيـــة معنويـــة ، فطرية ، مركوزة في الانسان ، من شأنها أن تُقدره على التمييز بـين الخير والشـــر ، والحق والباطل ، والحكمة والهوى ، والنفع والضر ، والفجور والتقوى ، وهي فطرية أصيلة ، لأنها تضمن « الثبات والخلود لماهية الفضيلة » ، أن تنتابها عوامل التغيير البيئية، والتقاليد الموروثة، أو تتعاورها كثرةُ طُروءِ الأعراف ، وتغايرها ، وتباين البيئات ، لأن« حقائق الأشياء لا تتبدل » فكانت ثابتـــة أصيلة في جوهرها ، ثبوتَ الفطرة نفسها ، ولذا ، كانت جـدارة الانسان بالسياسة ، مُنطلقُها ـ في الاسلام ـ « ماصدقاتُ التقوى» فكان معيارها فطرياً أصيلا ، وأمراً طبيعياً ، فضلا عن كونه شرعياً ، ومن هنا ، ثبت أن« الملك أو السياسة » أمر طبيعيٌ للانسان الكامل ، وهو مؤدى عبارة ابن خلدون ، اذيقول ما نصّه« لما كان المُلكُ طبيعياًللانسان، لما فيه من طبيعة الاجتماع ، كما قلنا ، كان الانسان أقرب الى خلال الخير من خلال الشر، بأصل فطرته ، وقوته الناطقة العاقلة »(١٦) .

وهذا بيِّن ، أن جدارة الانسان بالسياسة والملك ، أساسها « أصالة الطبيعة الخيِّرة في فطرة تكوينه » مما يُشعر ، بأن التمردأمر عارض ، له أسبابه ودواعيه الطارئة ، وكذلك ما تُنتج تلك الأسباب من ردود فعل، ومن ثم لا يستقيم بناء أصول السياسة على ردود الفعـــل ، على النحو الذي رأينا في الفلسفة الميكيافيلية ، أو السياسية الحديثـة والمعاصرة المستقاة منها ، للنتائج الوخيمة التي تترتب عليها ، وانما تعالج أسباب ردود الفعل هذه ، بما يُعيد « السياسة » الى ماينبغي أن تكون عليه من مبادىء ومثـــل وأصول ، لأن الغاية منها ـ كما يقول الامام الغزالي ـ: « استصلاح الخَلْق » و « حملُ الناس على مراشدهم » وهي معان واسعة جداً ،يندرج في مفهومها ، كل « قيمة » و « مثَل أعلى انساني » من الحق ، والعدل ، والحريـــة ، والمساواة ، والتعاون ، والتكافل ، وسائر القيم والفضائل الانسانية الكلية ، والجزئية، التي تحكم الوقائع والأحداث المستجدة ، مهما تنوعت وتكاثرت ! !

و ـ مناط السياسة الرشيدة العادلة ـ في النظر السياسي الخلدوني ـ هو انسانية الانسان .

نخلص مما سبق ، أن العلاّمة ـ ابن خلدون ، يؤكد أن « مناط » السياسة الرشيدة العادلة ، هي « انسانية الانسان » حتى اذا انخلع عنها ، لم يكن جديراً بها ، لتنافيها

مع ما شرعت من أجله، من غاية ـ كما أشرنا ـ ومن هنا ، لا يمكن « **فصل الوسيلة عن الغاية** » في التكييف والحكم ـ في شرع الاسلام ـ **لأن الفضيلة لا تتجزأ** ، بل **الفضائل والقيم ، وحدة كاملة ، مفهوماً ، ووسيلة ، وغاية** ، وعلى هذا الاعتبار ، سقط مبدأ « الغاية تبرر الواسطة » في شرعنا ، اذ « الفضيلة لا تبرر الرذيلة » بحال ، والعكس صحيح ، بل ينبغي أن يكون كل" من الوسيلة والغاية ، من جنس واحد ، ومعدن واحد ، اذ لا فصل ، « أتؤمنون ببعض الكتاب ، وتكفرون ببعض ؟ ؟ » ٠

وتأسيساً على هذا ، انهارت مبادىء السياسة الميكيافيلية ، وما دار في فلكها من سياسات ، أمام « **وحدة الغاية والوسيلة** » في المفهوم السياسي الاسلامي ، فكان الركون الى وسائل الكذب ، والخداع ، والمراوغة ، بل و « الوحشية » و « البربرية » ـ على حد تعبير رواد الفكر السياسي الحديث ـ أمراً منافياً لمبادىء الاسلام رأساً ، ويجلّي ابن خلدون هذا المعنى ، حيث يقول ما نصه : « **وأما من حيث هو انسان ، فهو الى خلال الخير أقرب ، والمُلك والسياسة ، انما كان له من حيث هو انسان ، لأنها خاصة للانسان ، لا للحيوان ، فاذن خلال « الخير » هي التي تناسب السياسة والملك (١٨)** » ٠

هذا النظر السياسي ، عند ابن خلدون ، وعند الامام الغزالي ، والامام الماوردي ، المشتق من تعاليم الاسلام ـ يتنافى ـ كما ترى ـ وأصول الفكر الميكيافيلي بداهة ـ كما ذكرنا ـ كما تتنافى ونظر الفيلسوف السياسي الانجليزي « هوبز » الذي يذهب مذهب استاذه الفكري ميكيافيلي ، حيث يرى ـ من وجهة النظر الواقعية المشتقة من بيئته هو ـ أن « الفطرة البشرية **مجبولة على الشر المحض الذي لا مكان للخير فيه ، اذ يقول : « ان الانسان ، كائن ، شرير ، حافل" بالنقائص ، جبّان" ، خبيث" ، تدفعه المصلحة الذاتية ، وتتحكم فيه الغرائز الأولية ، من أنانية ، وجشع ، وهو لا يُذعن الا اذا خاف، ولا يُضحي بمصالحه الا مرغماً ، ولا يحب السّلام للسلام ، بل فزعاً من نتائج الحرب** » ثم ينتهي الى القول : « **والحياة اذن مجال" « للقوة الباطشة » بالنسبة الى الأقوياء ، وللخداع والمكر** ، والتحايل ، بالنسبة الى الضعفاء (١٩) »

ولعل هذا النظر ، مستقى من بيئة الفيلسوف « هوبز » حيث انعدمت فيها « **الهداية الالهية** » فكان مجتمعه على النقيض من المجتمع الاسلامي في المدينة المنورة ، في عهد الرسالة ـ على سبيل المثال ـ حيث صاغ الاسلام ذلك المجتمع على نحو انساني ، مثالي حقاً ، لم يشهد العالم له مثيلا من قبل ، ولا من بعد ، دون مبالغة ، أو غلو ! في الوحدة والتضحية والايثار ، والتكافل الانساني العام ٠

ز ـ وأما مفهوم « **العدل الدولي** » في نظر ميكيافيلي (٢٠) ـ بما يفسّره بكونه « **مصلحة الأقوى** » فذلك على النقيض تماماً من « **مفهوم العدل** » ـ في ميزان الاسلام وبيّنات هداه ـ لأنه « عدل" » مرتبط بتلك « **البيّنات** » وأصول الحق فيه (٢٠) ، وأمهات « **القيم** » الانسانية ، ولن ترى في الاسلام « **قاعدة شرعية** » **الا ويكمن وراءها معنى" خُلُقي" ، وفضيلة" انسانية** لا تبلى ، ولا تتناقص ، ولا تتغير أبد الدهر ! لجوهرية المعنى ، أو « المصلحة » التي تتعلق بها ٠

ز ـ مفهوم العدل المطلق ـ في الاسلام ـ مرتبط بالقوة الرادعة التي تحميه ، داخلا وخارجاً ، على ما فهمه رجال الحكم والسياسة من أعيان الصحابة ، ولا سيما رجال الدولة في عصر الرسالة ، والخلافة الراشدة بوجه خاص ٠

على أن الخليفة ـ أبا بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ قد جلّى هذا المعنى في أول بيان سياسي أصدره ، غداة بويع بالخلافة ، وهدم به أصل القوة ، حتى لا تكون هي العدل، أو أن ترتقي الى مستوى التحكم في الموازين السياسية ، أو العلاقات الدولية ، بحيث تفرض وجودها وحكمها على الضعفاء فرضاً قاهراً مهيمناً في شئون السياسة والحكم ، بل القوة هي ـ في نظر الاسلام ـ مجرد وسيلة ، لاحقاق الحق ، وتنفيذ مقتضى العدل ، وانقاذ المستضعَف ، اذا انتابه البغي ، ورد اعتباره، ورفعه الى مستوى انسانيته ، ليظفر بحقه المستلب ، كغيره من الشعوب القوية ،فكانت القوة اذن لازالة « الكبرياء » في الأرض ، ومكافحة المتسلطين فيها ، والمتجبرين ،وهدم مظاهر الغطرسة والهيمنة الدولية الباغية ، والا فبأي شيء تُزال مظاهر هذه القوى العاتية؟! ان « القوة » ـ في الاسلام ـ سند للحق والعدل، ولا تتعدى طورها ، أو تناكر طبيعتها ، أو تنحرف عن غايتها ، لتصبح هي في ذاتها ، غاية مرسومة ، لا تتطلب عدلا آمراً ،أقول: يجلّي هذا المعنى أبو بكر الصديق ـ في بيانه السياسي الذي أصدره معلناً على الأمة ،ابّان توليه الخلافة ، بقوله : « القوي فيكم ضعيف عندي ، حتى آخذ الحق منه ، والضعيف فيكم قوي عندي ، حتى آخذ الحق له » فالقوة ـ كما ترى ـ لكسر شوكة القوي الظالم ، وتمكين الضعيف من الظفر بحقه المسلوب ! !

ح ـ هذا ، ومما يستقرّ في اعتقادي ،أن « **القوة** » في مفهوم السياسة الوضعية التي انحدرت ميراثاً من الفكر السياسي الميكيافيلي وما دار في فلكه ، من السياسات ، هي التي أطلق عليها القرآن الكريم ، لفظ «**الطاغوت**» في مثل قوله سبحانه : « **الذين آمنوا ، يقاتلون في سبيل الله ، والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت** ، فقاتلوا أولياء الشيطان ، ان كيد الشيطان ، كان ضعيفاً » وفي هذا دليل على أن ممارسة القوة بهذا المعنى **طغيان وكفر!!**

ط ـ الفضائل السياسية ـ في مفهوم السياسة الوضعية ، وفي تصور روادها ـ تمثل « مواقف الاثم الكبرى » في شِرعة الاسلام ، أو « كبائر الاثم » في مفاهيمه السياسية ٠

ان ما يطلق عليه « الفضائل السياسية» التي وضعها ميكيافيلي ، وتبنّاها معظم رواد السياسة والحكم في القرن العشرين ، على أنها بديل عن « الفضائل الأخلاقية » قد رأيت ، أن تلك « الفضائل السياسية »انما تمثل ـ بطبيعتها ـ وسائل مشتقة من صميم معنى الخداع ، والمكر ، والمراوغة ،والكذب السياسي ، ونكث العهود ، ونقض المواثيق الدولية ، أو المعاهدات السياسية ،حتى ان أمهر الزعماء والقادة خداعاً ،ومكراً ـ في زعمهم ـ هو أبرعهم سياسة ، وهو ما يُطلق عليه أحياناً ، اسم « **الثعلب** » تشبيهاً له بالحيوان المعروف ، فالسياسة على هذا ،مكر ، وثَعلبة ، وبربرية ، وما كانت مثل هذه « السياسة » يوماً ، تمتّ الى « معنى السياسة » الذي قرره ابن خلدون ـ على

واقعيته ـ ولا الماوردي ولا الامام الغزالي الذين اتفقت كلمتهم على أن « السياسة » ذات مفهوم يتصل ، باستصـــلاح الخَلـق ـ البشر ـ وحملهم على مراشدهم ، ولذا كانت السياسة ، في اعتبارهم ـ من أشرف العلوم !

فاطلاق « الفضائل السياسية » على ما هو نقيض « للفضائل الخلقية » مـــن باب تسمية الشيء بضده ، أو نقيضه ! **لأنهـا هي** بعينها ، من « **أمهات الكبائر** » في الاسلام، من حيث ذاتها ، ومن حيث آثارها التي تخلّفها على الصعيد العالمي ، **وبما تقضي على مصائر** الشعوب المستضعفة، وتتحكم في أقواتها المقدرة لها ، وثرواتها ، ومواقعها الحيوية في بلادها! ولا يغني وصف تلك الفضائل ، بأنها « سياسية » لا يغني عن حقيقتها شيئاً .

هذا ، وكان من ثمرة هذا « المفهوم الخاص للسياسة الوضعية » في تصور روادها المحدثـين ، والمعاصرين ، أن عرف العالـم « **الاستعمار** » في أبشع صوره ، وعلى نطاق عالمي ، ولم يكن معروفاً على هذا النوع مـن «الشمولية » والاتساع ، وهو ما أطلق على الحرب التي أشعلت نارها من أجله « **الحرب العالمية** » لأول مرة في التاريـخ الانساني ، وترى القرآن الكريم يقف المواقف الحاسمة تجاه هذه « الظاهرة الاستعمارية العالمية » ويطلق عليها أسماء تتفق معانيها وكُنهَ « طبيعة الاستعمار » وماهية حكمه ، وتكييفه شرعاً ، من « **الاستكبار في الأرض** » تارة ، والاثم والعدوان ، طوراً ، والبغي والفساد في الأرض ، واهـلاك الحرث والنسـل ، تارة أخرى ، والطغيـان ، أو الطاغـوت ، وكل أولئك من « **مواقف الاثم الكبرى** » أو « **كبائر الاثم** » التي ما أنزل القرآن الكريم الا لمحق ظواهره وآثاره من الوجود البشري ، وتطهير العالم واخلائه من أسباب الشر والفساد ، بكل ما أوتي من قوة مُعَدّة ، وبأقصى جهد مستطاع ! « وأعدوا لهم ما استطعتم مـــن قوة » .

ذلكم هو دور « القوة » في الاسلام ، وتلكم هي غايتها ! وهو ما أطلـق عليــه « **الجهاد في سبيل الله** » تحقيقاً للمصلحة الانسانية العليا ، وهذا ما سنفصل القول فيه، مما أتى به الامام الغزالي من « قواعد العدل والانصاف » في كتابه « التِّبر المسبوك ، في نصيحة الملوك » .

ي ـ مفهوم « السيادة » ـ عند « هوبز» الفيلسوف السياسي الانجليزي في العصـر الحديث ـ **يمتد الى مفهوم « القوة » عنده ، ودورها في شئون الحكم ، بالنسبة الى شعب الحاكم نفسه ، داخلا ، مما يفيد بالطريق الأولى ، أن تلك « السلطة » هي عين مفهوم « السيادة » وممارسـة الحكم ، بالنسبة الى الشعوب الأخرى ، وبصورة أقوى ، وأشد ، وأقسى بربرية ووحشية ، وهذا ما وقع فعـلا في القرن العشرين في حربين عالميتين طاحنتين!**

رأينا آنفاً ، كيف أن العلامة ابن خلدون، في مقدمتـه(٢١) ، **قد ربط جدارة الانسان بالسياسة والحكم ، بانسانيته ، أو بمقتضى « خيريته » و « منطقيته » وقوته العقليـة النافذة ، أو بغلبة جانب الخير فيه ، أثراً لما أوتي ـ في فطرة تكوينه ـ من الملكات العليا التي من شانهـا أن تهيمن بطبيعتها ، على « غرائزه السليقية الدنيا » ذلكم هو الأصل**

الخلدوني الذي انبثقت منه « جدارة الانسان بالسياسة والحكم، أو على حد تعبيره «**السياسة والملك** » .

ورأينا كذلك ، أن « هوبز » — ومن معه — يقيم « السياسة » على أساس «**الطبيعة الشريرة في الانسان** » وأن هذه — في زعمهم — هي أصل فطرته التي جبل عليها ، ومن هنا، ساغ « لميكيافيلي » أن يجعل الحاكم الأعلى — اذا أراد أن يستقيم حكمه ، ويستمر ، ويسوس شعبه سياسة تخضعه لامرته المطلقة، وتكفل له البقاء في « **سدة الحكم** » « **قوياً جداً ، يبطش** ، أو « ثعلباً » ماكراً ، أي أن يتدنى من سموّ انسانيته ، الى حضيض هذه الصفة التي هي قائمة في » الثعلب « لا تنفكّ عنه بحكم خلقته ، وأن يكون — في الوقت نفسه — شرساً ، وحشاً ، يصدر عن خليقة القسوة ، اذا اقتضت الظروف ،وكان في مكنته ذلك .

على أن هذه « السياسة » يمارسها الحاكم الأعلى لا بالنسبة الى الأعداء وحسب ، بل بالنسبة الى شعبه هو ، ورعاياه ، يسومهم الشدة ، والغلظة ، والقسوة ، بما هو كفاءٌ لاخضاعهم لسلطانه الذي ينبغي ألاّ يُقهر ، ولحكمه الذي لا يُرد ، وتشريعه الذي يشرّعه هو ، أو يلغيه ، وفق رغبته ومشيئته ، لا يناقش فيه نظرياً ، ولا يراقب ابّان تطبيقه له عملياً ، بل هو غير ملتزم به أصلا — كما أسلفنا — فكان أشبه «**باله صغير** » لا يُسأل عمّا يفعل ، وهم يُسألون ! ! ولا نجد معنى للطغيان ، أو الطاغوت ، أدق من هذا المعنى، وأوفى(٢٢) ! !

وتفسير ذلك — في نظر هوبز — أن هذا « **العملاق** » لم يكن طرفاً في العقد السياسي الموهوم الذي ابتدعه هو من صميم تخيله الفلسفي ، ليحلّ به — على زعمه — مشكلة « **السيادة** » وأساس نشوء الدولة — كما هو معلوم — فكان حل ذلك — كما رأيت — عن طريق فكرة « **الحاكم المستبد المطلق** » ! ! ذلك مبلغه من العلم !

على أنك لو رحت تستقصي أسباب هذا الخيال المريض المسرف ، لوجدته ثمرة لهذا الصراع العنيف الذي كان محتدماً في بيئته وعصره هو ، بين « الملك والبرلمان »(٢٣) آناً، وبين « الملك والكنيسة تارة أخرى ، فأراد أن ينتصر « **للملكية** » ولكن بوصف كونها مطلقة مستبدة ! ! اذ رآها هي الوسيلة السياسية الناجعة لمعالجة الوضع القائم آنذاك .

هذا ، وقد أسلفنا ، أن « الفكر السياسي الموضوعي الرشيد » ليس صدى لردود الأفعال النفسية ، أو الأهواء الطاغية ، أو ليس أثراً لظروف معينة ، في بيئة معينة ، بل لا بد — ليكون الفكر موضوعياً شاملا — من أن يحلّق في الأفق الانساني الرحب ، بحيث تجد فيه كل نفس ، أو أمة ، حلاً لما يساورها من مشاكل ، وما ينزل بساحتها من ملمّات ! ! وما تطمح اليه — بفطرتها — من ارتقاء ، وتسام .

غير أن « هوبز » — فيما يبدو — قد أورد على « سلطة » ما أسماه « العملاق » — أي الملك أو رئيس الدولة — فكرة « **القانون الطبيعي** » أو ما أطلق عليه « **القانون**

الالهي » وهو ــ كما تعلم ــ قانون مبهم ، غامض ، غير مسطور ، ولا محدد ، وكان أن اتخذه فلاسفة المذهب الفردي ، ابان الثورةالفرنسية ــ كما نعلم ــ ظهيراً « **للفردية المطلقة** » التي تجعل من الفرد ، وصالحه الخاص ، محوراً للتشريع كلّه ، دونما نظر الى « **الصالح العام** » بوجه مستقل ، تطرفاًمنها ومغالاة ، وكان من نتيجة ذلك ، أن أطلق للفرد حرية التصرف في حقوقه ، ولوأضرّ بالصالح العام ، دون محاولة من المذهب الفردي ، للتوفيق بينهما عند التعارض ،وهوأصل نشأة الرأسمالية الطاغية في أوروبة ٠

والحقّ ، أن « **فكرة القانون الطبيعي**» هذه ، انما وردت ــ في الأصل ــ قيداًلانقاذ الأفراد ، وحرياتهم من طغيان الملوك ، ولكن هذا « القيد » ــ لمغالاته وتطرفه في الفردية من جهة ، ولغموضه وابهامه من جهة أخرى ــ لم يصلح قيداً ناجعاًيرد على سلطة «العملاق» ولا لاصلاح الوضع السياسي المنهار آنذاك،لسبب بسيط ، هو أنه قانون مبهم متطرف، جاء ليعالج سلطة طاغية متطرفة ، وما عرف يوماً في المنطق التشريعي ، أو السياسي ،أن يعالَج التطرفُ ، بتطرف مثله ! ! ولذاتحولت عن هذا المذهب الفردي ، وعن فكرة القانون الطبيعي الذي كان ظهيراً له ، أومنشئاً ، معظمُ دول العالم ، ولكن بنسب متفاوتة ! !

ك ــ خصائص الحاكم الأعلى ــ **في الاسلام ــ مقارنة بخصائصه ، في الفلسفة السياسية الوضعية ، وفي ضوء الفكرالسياسيلدى رواده المحدثين ، والمعاصرين ٠**

ان مما لا يخفى ، أن تشبيه الحاكم الأعلى في الدولة ــ في الفكر السياسيالوضعي لدى رواده المحدثين ، والمعاصرين ، على ماجاء في أهم مصادر هذا الفقه ــ أقول : ان تشبيهه تارة (**بالثعلب** ، وأخرى **بالتنين أوالعملاق ، أو الوحش**) من حيث صفتاهما « **الذاتيتان** » يجرّد مثل هذا الحاكم ــ في نظر فلاسفة السياسة المسلمين ــ من « **الصلاحية** » للرئاسة العليا ،وبالتاليتسقط« **مشروعية ولايته العامة** » لفوات الشروط التي ينبغي أن تتوفر في رئيس الدولة فيالاسلام وفي مقدمتها : **العدالة والاستقامة ، والورع ، والتصرف السياسي العام علىسَمتِ الحق ، والعدل** ، وسنن الشرع ، ومقتضيات الصالح العام ، وفضائل الاسلام ــ وماجاءَ الا لحراسة الدين، وسياسة الدنيابه!

هذا ، واذا كانت ،« **انسانية الانسان** »**هي مناط جدارته بالملك ، والسياسة** ، على ما قدمنا من رأي ابن خلدون ــ فليس شيءاذن ، من المكر ، والخداع ، والبربرية ،وما الى ذلك ، من هذه « الانسانية » في شيء ،لا بالنسبة الى المواطنين داخل الدولة ، ولا بالنسبة الى الأجانب من الشعوب والأمم الأخرى الذين لا ينتمون الى رعاياها ، **لأن « المعنى الانساني » لا يتجزأ** ، وكذلك سائرالفضائل ، وأصول العدل ، والا كان التحيّز، والظلم ، والتمييز بالعنصر ، أو الجنس ،أو اللون ، أو اللغة ، أو الدين ، وليسشيء من ذلك ، بقادر على أن يُخلّ بموازينالعدالة ، أو القيم الخالدة في الاسلام ، حتى اذا انتفت « انسانية الانسان » ــ على مايرىابن خلدون ــ عن أن تكون مناطاً للجدارة بالحكم والسياسة ، فقد انتفى الاستحقاقللولاية العامة،والتصرفعلى الأمة بمقتضاها،

وأضحى رئيس الدولة حينئذ ـ كما يقول الامام الماوردي : « مفسدَ دهرٍ ، وسلطان قهرٍ » بل نرى الامام الماوردي يرسي أربع قواعد أساسية للدولة ، تقيِّد سلطة الحكم ، وتوجه تصرف الحاكم ، أولها : « **دينٌ متبَّع**» **وثانيها** « **عدل شامل** »(٢٤) بل قد نص الامام الماوردي والغزالي أيضاً على جماع الخصائص الانسانية الرفيعة في الحاكم الأعلى ، تجعله في أشرف « مقام » لأنه « **استمرار لمقام النبوة** » وقيامٌ بوظيفة الرسالة والتبليغ ، والتنفيذ ، والاجتهاد في الاشتقاق والاستنباط ، من الرسالة نفسها، نصاً ودلالة ، حيث يقول : « **هي خلافة عن النبوة ، في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا** » وكيف يتأتى ممن هذا مقامه ، وتلك وظيفته، أن يسلك سبيل الخداع ، والمراوغة، والكذب، ونكث المعاهدات ، والمواثيق ، بل كيف يسوغ له ، أن يسوس شعبه وأمته ، بالبربرية ، وأن يسومها الوحشية والقسوة ؟ لا يتأتى ذلك الا ممن لم تتوفر فيه شروط الرئاسة العليا ، ومن ثم تسقط مشروعية رئاسته ،ويصبح تصرفه السياسي العام ، غيرمشروع!

وتأسيساً على هذا ، كان الفكر السياسي الوضعي ، لدى رواده المحدثين ، والمعاصرين ، هو والفكر السياسي الاسلامي، على طرفيَ نقيض ، كتباين المشروعية ،وعدم المشروعية !

ل ـ العقد السياسي الذي توهمه ، الفيلسوف السياسي الانجليزي ـ هوبز ـ تفسيراً لنشوء الدولة ، وتبريراً لاطلاق سلطة الحكم ـ لم يقع ولم يتحقق ، لا في الماضي ، ولا في الحاضر ، ولا نظن أن أحداً يخاله يقع مستقبلا أبداً ، لما فيه من نزول الأمة عن سيادتها جملة ، وسلب الأفراد حقوقهم الأساسية، واهدار لمصالحهم الحيوية الحقيقية واستبداد سلطة الحكم ، بحجة أن الحاكم ليس طرفاً فيه ، فلا يُسأل عما يفعل ، هذا العقد السياسي الذي توهمه « هوبز » يخالف طبيعة « عقد البيعة » في ـ الاسلام ـ فهو عقد حقيقي واقعي ، من خصائصه امكانية التطبيق ـ ماضياً ، وحاضراً ومستقبلا ـ والحاكم طرفٌ أساسي فيه ، وأصله مبدأ «الشورى» والمسئولية فيه عن « مصالح الأمة » متبادلة، بين الراعي والرعية ، : « كلكم راع ،وكلكم مسئول عن رعيته ، الامام راعٍ ومسئول عن رعيته • » وهو وكيل عنها ، في تنفيذ شرع الله فيها •

لا بد في الالتزام السياسي ، من أن يكون ناشئاً عن « **عقد ثنائي الطرف** » والحاكم الأعلى في الدولة ، لم يكن ـ في مخيلة هوبز ـ طرفاً في هذا العقد السياسي الذي اخترعه اختراعاً ، لتبرير نشوء الدولة ، واطلاق التصرف للحاكم في سلطة الحكم ، واذا لم يكن طرفاً في العقد ، لم يكن عليه بالتالي « التزامات » ولذا لا يُسأل ! ! وهذا هو منشأ الظلم ، والاستبداد بعينه !

ـ أما في الاسلام ، فان مما لا ريب فيه، أن « **عقد البيعة** » عقد حقيقي ـ لا وهمي ـ قد وقع فعلا ، ولا سيما في العصر الراشدي الأول ، وهو « أساس « **مشروعية الولاية العامة** » في الدولة ، وأن الأمة هي صاحبة « **السيادة** » الحقيقية عملا ، وأن « السلطة» تمارسها في هذا العقد ، وان كانت «**السيادة**» نظرياً ، هي التي تعني « **المشروعية**

العليا » لكن هناك فرقاً بينهما وبين ممارسة وتطبيق مقتضيات هذه « **السيادة** » واقعاً وعملا ، باعتبارها حقاً للأمة ، لأنها هي المخاطبة بالتكاليف ابتداء ، والموجه اليها مباشرة ، وهذا لا نزاع فيه !

هذا ، واذا كان الحاكم الأعلى طرفاً أساسياً أو ثنائياً في « عقد البيعة » ووكيلاً عن الأمة ، لأنها هي التي اختارته بمحض ارادتها الحرة ، لينوب عنها في تنفيذ شرع الله فيها ، ملتزماً بالمشروعية العليا ، ذلك الالتزام الذي يبرر « مشروعية ولايته » متجهاً الى تحقيق مصلحة الرعية ، باعتباره راعيها ، ووكيلا عنها ، فانه لا يتأتى في منطق الاسلام ، أن يكون ظالماً ، ولا عملاقاً ، ولا وحشاً ، ولا على النحو الذي رأينا في فلسفة السياسة الوضعية ولدى روادها ، ولا يفتقر التشريع الاسلامي السياسي ، أن يبتدع مثل هذه الأفكار — ولا سيما فكرة « القانون الطبيعي » — لترد قيداً على سلطة الحكم الظالم ، لأن « الظلم » في شرع الاسلام منتف أصلا ، بل هو عدو الاسلام الأول ، والحاكم مقيد ابتداء بالمشروعية العليا التي تعني « السيادة » فالمشكلة التي كان يعانيها رواد السياسة الوضعية ، غير قائمة في الاسلام أصلا ، ومن عَجَبٍ أن تبحث « السيادة » في التشريع السياسي الاسلامي ، بمنطق الفلسفة السياسية الوضعية ! .

هذا ، والحاكم الأعلى ، اذا كان طرفاً أصيلا في عقد البيعة — وانه لكذلك — ترتب على هذا أمران :

أولهما : أنه « **ملتزم** » بكل ما ينشأ عن هذا العقد السياسي الثنائي الطرف ، من « **التزامات** » هي ما تقضي به « **المشروعية العليا** » في الدولة ، والمهيمنة على الحاكم والمحكوم على السواء ، فليس هو الهاً صغيراً ، لا يُسأل عما يفعل ؟ بل مشروعية ولايته العامة ، رهنٌ بالتزامه بأحكام ومقتضيات تلك « السيادة » المهيمنة الواضحة المسطورة في الكتاب والسنة !

« **الثاني** » أنه مسئول أمام الرعية عن مدى تحقيقه لمصالحها الحقيقية ، باعتباره وكيلا عنها ، يعمل لمصلحة موكله الذي اختاره بمحض ارادته ، ليقوم مقامه بتنفيذ مقتضى « السيادة » التي تعني « التشريع المهيمن » والا جانب المشروعية ، وسقطت ولايته ! ذلكم هو ثمرة كون الحاكم الأعلى ، طرفاً أصيلا في « العقد السياسي » المبرم بينه وبين رعيته ، واقعاً وعملا ، لا وهماً ، ولا تخيلا ، ونتيجة كونه « ملتزماً » بمقتضى هذا العقد ، لا يجوز له أن يُخلّ بتلك « الالتزامات » أو « يتهاون في أدائها ، وتنفيذها ، على الوجه الأوفى والأكمل ، أو يخالف عن أمرها ، لأن هذا الالتزام والتنفيذ ، والتقيد بشرع الله ، في التصرف السياسي العام ، هو مناط مشروعية ولايته العامة ، كما أشرنا ، والمسئولية عن ذلك ، عامة ، استقرت أصولها في الكتاب والسنة .

أما الكتاب ، فلقوله تعالى : « فلنسألنّ الذين أُرسل اليهم ، ولنسألنّ المرسلين » وقوله تعالى : « كل نفس بما كسبت رهينة » ولقوله ﷺ في الحديث المشهور : « كلكم راعٍ ، وكلكم مسئول عن رعيته ، الامام راعٍ ومسئول عن رعيته .. الحديث » فالمسئولية — كما ترى — متبادلة ، مشتركة ، وعامة ، وهي أساس الحكم الصالح .

على أن علماء « الفقه السياسي » في الاسلام ، قد أوردوا « البيان السياسي » الذي أعلنه أبو بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ إثر تولية الخلافة ، بما يفيد ، أن « السيادة » وثمرتها ، من « المصلحة العامة الحقيقية » للأمة ، لا للخليفة ، ولا للحاكم ، أياً كان ، ولو كان نبياً مصطفى ، بمقتضى قوله تعالى: « ليس لك من الأمر شيء » وقوله عز وجل: « لست عليهم بمسيطر » أقول : ان أبا بكر أورد بياناً سياسياً غداة توليه مقاليد الحكم، فيما أورده صاحب كتاب المسايرة ، بشرح المسامرة ، (٢٦) ، ما نصه : « أما بعد ، أيها الناس ، ان الذي رأيتم مني ، لم يكن حرصاً على ولايتكم، ولكن خفت الفتنة ، والاختلاف وقد رددت أمركم اليكم ، فولوا من شئتم(٢٧) » .

ذلكم هو تصور الخليفة أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ أن « السيادة » للأمة ، وأنها وحدها صاحبة السلطة في تولية من تشاء ، الولاية العامة عليها ، وتخوله حق التصرف السياسي العام في الدولة ، ولكن على سنن الشرع ، وله عليها حق السمع والطاعة والنصرة ، ما لم يأمر بمعصية ، تحقيقاً لذاتية السيادة ، وهيمنة التشريع .

« السيادة » في الدولة ، وما يتعلق بها من السلطة العامة ، وأساسهما ، في الفكر السياسي عند كل من الغزالي ، والماوردي ، وابن خلدون .

ان « **السياسة** » ـ علماً وممارسة ـ ذات شأن كبير ، في نظر الامام الغزالي ، كما أسلفنا ، حيث اعتبرها **أشرف العلوم ، لشرف موضوعها** ، وعظيم غايتها القصوى في المجتمع الانساني بوجه عام ، والمجتمع الاسلامي بوجه خاص ، وبيان ذلك :

أن الامام الغزالي يرى ـ وبحق ـ أن « السياسة » ـ بحكم طبيعتها ـ هي السبيل الموصل الى تحقيق الرخاء والسعادة في الدنيا ، والعزة في الدولة ، وعلى نحو يوصل الى « **السعادة الأخروية** » أيضاً ، وهذا هو المعنى الذي يشير اليه دائماً في قوله : « **لا يقوم نظام الدين ، الا بنظام الدنيا** » مما ينبيء عن « **الوحدة** » بين « **السياسة والدين** » وأنهما « **توأمان** » **متلازمان ، لا ينفكان** ، كما قدمنا .

غير أن مما هو جدير بالملاحظة والتقدير في الفقه السياسي عند الامام الغزالي ، أنه اذ يرفع من « شأن السياسة » حتى بلغت ـ في تفكيره ـ شأواً بعيداً ، وعلى نحو لم نلاحظه عند غيره من فلاسفة السياسة المسلمين ، أقول : انه اذ يرفع من شأن « السياسة » على هذا النحو ، لعظم دورها ، وخطورة آثارها ، في تدبير شئون الأمة ، يرى ـ في الوقت نفسه ـ أن السياسة لا تملك « القدرة » على أداء مهامها العظمى ، الا على أساس « صياغة النفس الانسانية » صياغة تعين السياسة نفسها على أن تؤتي ثمارها ، وذلك بتوجيه **الأمة** توجيهاً رشيداً يكفل لها « **الاستقامة** » ويعينها على التزام جادتها ، وهذا لن يكون الا « **بالدين** » الذي يخلق « **الوازع الذاتي** » في الحاكم والمحكوم على السواء ، وبذلك يتم تحقيق « **العلاقة السياسية والتكافلية** » المتبادلة بين الراعي والرعية ، وهو عين ما ذهب اليه ابن خلدون ، ابان بحثه في « **طبيعة السلطة** » حيث جعلها على

نوعين : آ ـ **سلطة شرع** ، **ب ـ سلطة مُلك وعصبية** ، وفضَّل الأولى على الثانية ، بالنظر الى اختلاف « **طبيعة الوازع** » فهو في الأولى « **ذاتي** » ابتداء ، وعن قناعة ورضا ، بينما هو في الثاني « قهري » خارجي » .

تجد هذا صريحاً في قول الامام الغزالي، مقرراً وظيفة الدولة الكبرى من « **حمل الناس على مراشدهم** »(٢٥) » وفي قوله :« **السياسة لاستصلاح الخَلق**»(٢٦) ويؤكد الامام الغزالي هذه « **الصلة** » التي يراها وثقى بين « **السياسه والدين** » من قِبَل أن « **السياسة** » **هي** « **الطريق الموصل الى سعادة الدنيا والآخرة معاً** » في قوله : « فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا ، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين ، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة »(٢٧) .

هذا ، ويؤكد هذه الصلة أيضاً ، الامام « الماوردي » حيث يجعل « السياسة » **أداة لتدبير شؤون الأمة أفراداً وجماعات ، ولكن على أساس الدين** ، اذ يقول : « خلافة **النبوة**، في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا » أي بالدين، وقيَمِه ، ومثُلهِ العليا ، وقواعد العدل فيه ، على ما أسلفنا .

وكذلك ابن خلدون ، يرى ضرورة « **صياغة النفس البشرية** ، **على عين المثُل الإسلامية** » لتمكّن هذه « **السياسة** » من أن **تثمر ثمراتها المرجوة منها** ، من اسعاد الخلق ، وتحقيق رخائهم ، ورعاية مصالحهم، وابلاغهم مراتب العزة والسؤدد ، في الدنيا ، وهم ان لم يلتزموا بمبادىء الاسلام طوعاً ، فلا بد من الزامهم بها كرهاً ، **اذ ليس بعد الحق الا الضلال ، وهذا هو صريح قول ابن خلدون وهو بصدد توضيح** « **الوظيفة السياسية للدولة ، وغايتها** القصوى من هذه السياسة، حيث يقول ما نصه : « **حَمْل** » الناس على مقتضى النظر الشرعي ، في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا به » كما أسلفنا .

اذا ثبت هذا ، فان « الدين » **هو الموجِّه للسياسة** ، **وللمحكومين** المتصرَّف عليهم بها ، فكانت « **السيادة** » **للشرع** لا لغيره ، وأنه **لا يتصور تحلل السياسة من قواعدها، وأحكامها** وهو ما أطلق عليه الامام الغزالي « **قوانين السياسة**»(٢٨) وكذلك ابن خلدون، فالاصطلاح واحد عندهما ، بمعناه وحرفيَّته ! !

غير أن « **الأمة** » بكاملها ، **هي** صاحبة الحق في « **ممارسة** » **هذه** « **السيادة** » **عملا** ، لأن ما تشتمل عليه « السيادة » من القواعد ، والقوانين في شرع الله ورسوله ، هي المخاطبة به مباشرة ، بموجب النداءات الالهية ـ كما أسلفنا ـ تحقيقاً لمصالحها هي ، ولكن باعتبار **أن « الأمة » غير قادرة على النهوض بأعباء تكاليف الدولة ووظائفها ، جاء الأمر الالهي بوجوب اختيار وتكوين « جماعة » أو طائفة منها ، تتوفر فيها الصلاحية والكفاءة ،** لتقوم بتنفيذ ذلك **نيابة عنها** ، تجد هذا صريحاً **في قوله تعالى :** « ولتكن منكم أمّة يدعون الى **الخير** ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون(٢٩) » حتى اذا تصورنا ، أن بالامكان أن تنهض الأمة بفئاتها ، وطوائف أهل الصناعات والتجارات، والفلاحة ، وأرباب الوظائف العامة ، أن يباشروا هذه « السيادة » **بأنفسهم كان هذا**

هو الأصل ، كما بيّنا ، لكنه متعذر ،وسيأتي مزيد بيان في تفسير هذه الآيـة الكريمة ، باعتبارها « **أصلا** » ينهض بسند « **السيادة**» الشرعي في الدولة ، نظراً ،**وممارسة** .

هذا ، ومما هو جدير بالملاحظة أيضاً ،هو : أن « **الواقعية السياسية** » عند الامام **الغزالي** ، على النحو الذي قدمنـا في المقال السابق، تجدها هنا فيما يربط بين «السيادة» التي تعني « **هيمنة الشرع** » على الدولة ،والحاكم ، والمحكوم ، على السواء ، وهو ما يطلق عليه اليوم « **سيادة القانون** » أو « **المشروعية العليا** » في الدولة ، أقول تبدو « الواقعية السياسية » عند الامام الغزالي ،فيما يربط بين هذه « **السيادة** » بمعناهاالذي قدمنا نظرياً ، وبين « السلطة العامة » التي يمارسها الرئيس الأعلى ، ومن يُفوّضُـه ممارستها من نوابه ، ووزرائه ،وموظفيه ،على اختلاف مراتبهم عملياً ، اذ يرى الامام الغزالي ـ وقد كان يعيش في عصـر يموربالفتن ، ويموج في الصراعات السياسية ، بل والدموية ، أن « **السياسة** » ـ وان كان من أولى وظائفها ، وضع النظام العام الآمـر الذي يكفل القضاء على الفتن ، والفوضى،ليستتب الأمن ويستقيم أمر المعايش ، وتتحقق أسباب الرخاء ، والازدهار ، والتقدم ، برعاية « **مصالح الأمة** » ـ أقـول : ان الامـام **الغزالي** اذ يرى أن السياسة من أولى مهامهاذلك ، غير أنه ـ بواقعيته السياسية ـيفترض أنه قد « **يعسُر** » عليها تحقيق ذلك كلّه ، دون « **قوة قاهرة** » **تتمثل في السلطان المطاع** الذي تتركز في يده « **وحدة السلطة** » ومـن هنا ، نشأ ارتباط « السيادة » للدولة التي تنهض بالمشروعية العليا ، والأساس الشرعي المثبت لها ، أقول: نشأارتباطها **بالسلطة العامة**، مما يؤذن بالفرق الواضح ، بين « **السيادة** »وبين « **السلطة العامة** » ـ مفهوماً ـ اذ **من المحتمل أن تنحرف السلطة العامة عن مقتضيات« السيادة » ودستورها عملا ـ كما ذكرنا ـ** وان كان من المفروض ، **أن قواعد«السيادة»ودستورها ، هو « السلطة العامة » في حالة الحركة والتنفيذ ، تجسد تعاليمها** » وذلكم ،هو منشأ حق رئاسة الدولة في طاعة الرعية التي قررها صريح قوله عز شأنه : « وأطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول ، وأولي الأمر منكم » وهي طاعة مشروطة بعدم الانحراف عن قواعد« **المشروعية العليا** » **المهيمنة على التصرف الساسي العام ، وهو أيضاً « منشأ مسئولية الحاكم الأعلى » بوصفه راعياً ، ومسئولا عن رعيته ، مسئولية بررت مشروعية ولايتـه العامة ! !**

فتلخص ، أن الفقه السياسي ـ وعند الامام الغزالي بوجه خاص ـ يرفع مـن شأن « **السياسة** » حتى بلغت ـ في تفكيره ـ مكانة بارزة مرموقة ، وعلى نحو لم تبلغه عند غيره من فلاسفة السياسة المسلمين ، غير أنه ـ في الوقت نفسه ـ يرى ، أن السياسة ـ في حد ذاتها ـ لا تملك « **القدرة** » على أداء مهامّها العظمى ، الا على أساس « **صياغة النفس الانسانية** » صياغة تُعين هذه السياسة على أن تؤتي ثمارها ، وذلك عن طريق التهذيب ، والتعليم ، والتربية ، وتنشئـة « **المواطـن الصالح** » وتوجيه الأمة بكاملها ، توجيهـاً رشيداً يكفل لها تحصيل « التوعية » و « الاستقامة » لتلتزم جادتها ، وذلك لن يكون على الوجه الأمثل ، من التهيئة والاعداد ـوهذا ما نبّه اليه ابن خلدون في صدد بيان مدى تأثير السياسة ، والزعماء ، والقادة في المجتمع ، مما سيأتي بيانه ـ أقول : لن يكون

الالتزام بالجادة على الوجه الأمثل والأكمل، الا بالقيم الانسانية ، والمثل العليا المستقرة في الدين الذي من شأنه ، خلق « الوازع الذاتي العقائدي » في الحاكم والمحكوم على السواء ، وبذلك تتم امكانية « التجاوب » بينهما ، تصرفاً سياسياً واعياً حكيماً من جانب الحاكم ، وتنفيذاً مخلصاً أميناً من جانب المحكوم ، وهو ما أطلق عليه القرآن الكريم والسنة : « **الطاعة** » **التي هي المظهر العملي الواقعي لهذا** « **التجاوب** » فيتم بالتالي تحقيق هذه « **العلاقة السياسية التكافلية المتبادلة** » **بين الراعي والرعية ، القائمة على أمرين:** « **التكليف والمسئولية** » وهو عين ما ذهب اليه ابن خلدون ، حين أخذ يبحث في «**طبيعة السلطة** » **فجعلها على** نوعين : «سلطة شرع » و « سُلطة مُلك » أو عصبية ، وفضَّل الأولى على الثانية ، بالنظر الى اختلاف «طبيعة الوازع » فهو في الأولى « **ذاتي عقائدي نفسي تلقائي ابتداء** » **وعن قناعة ورضا** ، بينما هو في الثاني « **قهري" خارجي** • »

ولا ريب ، أن **القهري يُعدِم الحرية** ،وقد يعتري هذا الوازع القهريَّ الفسادُ ، ومن هنا ، تبدو الصلة الوثقى التي تربط « **السياسة بالدين** » ذلك ، لأن « الدين » بعقائده ، وشرائعه ــ في الواقع ــ هو الموجه للحاكم والمحكوم ، على السواء ، ومن هنا أيضاً ، كانت « **السيادة للشرع ، الكافل لخلق ذلك الوازع** » •

وعلى هذا ، فلا يتصور في « شِرعة الاسلام » « سياسة » تتحلَّل من قواعد الدين، وأحكامه ، وسننه وغاياته ، لانهيار « ركن السيادة » في الدولة ، وهو ما أطلق عليه الامام الغزالي (٣٠) ، وابن خلدون(٣١) ، « **قوانين السياسة** » التي هي من مقتضيات هذه السيادة ، فالاصلاح واحد ، عندهما ، بمفهومه ، بل وبحرفيته (٣٢) ! •

ــ نجاح الساسة ، والزعماء ، والقادة، وأولي الفكر ، في تطوير المجتمع الى ما هو أفضل ، رهن" بأن يكون المجتمع نفسه ، مهيئاً لذلك أولا •

على أن نجاح الحاكم الأعلى في سياسته، أو آثار جهوده المبذولة ، لن يتحقق في تغيير المجتمع ، وتطويره الى ما هو أفضل ، الا" اذا كان هذا المجتمع نفسه « مهيئاً » ابتداء ، لقَبول توجيهات الساسة ، والقادة ، والزعماء ، وأولي الفكر فيه ، كما يقول ابن خلدون(٣٣) ، ومن هنا كان **وجوب صياغة المجتمع على عين المثُل الاسلامية أولا » ذلك، لأن للمجتمع نفسه ــ في نظر ابن خلدون ــ دوراً هاماً في تطوير نفسه ، بارادته العامة الحرة التي تندمج فيها** « **الارادات الفردية الواعية** » وهذا هو عين ما اتجه اليه الامام ابن رشد أيضاً ، الذي ربط تحقيق عزة الأمة ، وسعادتها ، سياسياً واجتماعياً ، واقتصادياً ، وأخلاقياً بأمرين :

أولهما : التعاون في أوسع مدى ، في دائرة الخير العام المشترك •

ثانيهما : العمل الجاد من قِبَل الفرد **على تطوير نفسه ، ثقافياً وعلمياً ، وخلقياً، واجتماعياً ، وسياسياً ، وتربوياً ، كي تتلاقى هذه الارادات الفردية ، وتكوّن الارادة العامة للأمة في التغيير** ، مصداقاً لقوله تعالى : « **ان الله لا يغيّر ما بقوم، حتى يغيّروا ما بأنفسهم** » •

والخطاب العام يتضمن ارادة تعميم الحكم بما يشمل الأمة من حيث هي أمة ، كما يمكن أن يتجه الى الأفراد كأفراد ، وأيا ما كان ، فارادة الشارع لكل منهما ، مما يحتمله الخطاب العام ، وبذلك تتلاقى **ايجابية الفرد، وايجابية الدولة** ، لاحداث هذا التطوير ، وسيأتي تفصيل في هذا الموضوع في مقامه ٠

هذا ، وقلنا : ان « **الأمة** » وان كانت هي الموكول اليها أصلا « **ممارسة** » مقتضيات « السيادة » عملا ، اذ هي المخاطبة بقواعدها، ومبادئها ، أصالة ، تحقيقاً لمصالحها هي ، غير أن ذلك في حكم الاستحالة ، اذ هي غير متفرغة لذلك ، ولا قادرة على النهوض بأعباء تكاليف ومسئوليات الدولة ، ووظائفها العامة ، وهذه « **واقعية سياسية** » لا نزاع فيها ، مشتقة من تعاليم الكتاب العزيز ، بوجوب **اختيار وتكوين** « **جماعة** » **أو** «**طائفة** » **من الأمة** ، وسماها « **أمة** » متولدة أو مختارة من الأولى ، وتتسم بخصائصها ، وهي مكلفة بعين تكاليفها ، ومتجهة الى « **غاية واحدة** » **بحيث تعصم من التنكب ، والافتراق ، والتنازع** ، وبذلك ، تتوافر فيها «**الصلاحية**» **و** « **الكفاءة** » أو ينبغي أن تكون كذلك ٠

ــ السيادة ــ نظرياً ــ هي « التشريع »، لأنه المهيمن ، وممارسة مقتضيات هذه السيادة عملا وواقعاً ، هي « السلطة العامة » التي استقرت في الاسلام ، حقاً للأمة ٠

تجد هذا صريحاً في مثل قوله تعالى : « **ولتكن منكم أمة" ، يدعون الى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » فالهيمنة للشرع ، لأن الشرع ليس الا أمراً بالمعروف ، ونهياً عن المنكر ، وهو المقصود بالسيادة ، نظريا ، وأن « ممارستها » من قبل الأمة ، أو ممن ينوب عنها ، عملياً** ، هي ما يطلق عليه « **السيادة العملية** » **أو** « **السلطة** » **لما قدمنا ، من أن الأمة مخاطبة بقواعدها ، ومثلها ، وأحكامها، على وجه الأصالة ، بقصد التنفيذ والممارسة، ولأن المصلحة في ذلك عائدة اليها مباشرة** ، ونعني بها ، « **المصلحة العامة** » وهو المعنى الذي توصله أيضاً ، القاعدة الذهبية التي مؤداها : « أن تصرف الامام على الرعية ، منوط" بالمصلحة » أي بمصلحة الرعية ، وهي « مصلحة الأمة » كافة ، **وان رعاية المصلحة العامة قد غدت هي أساس مشروعية الولاية٠**

وأشرنا كذلك ، الى أن هذه « **المصلحة العامة** » **شاملة بوجوهها المختلفة ، كافة مناحي الحياة الانسانية ، مادياً ومعنوياً ، اقتصادياً ، واجتماعياً ، وثقافياً ، وسياسياً ، وعسكرياً ، ودينياً ، وعلمياً ، وأخلاقياً** ، دون فصل ، أو اجتزاء ، تجد هذا مجملا في قوله تعالى : « **يدعون الى الخير** » ولا ريب أن **الدعوة الى الخير ، تستلزم أو تتضمن الدعوة الى** « **تحقيق وجوه الخير ، والمصالح ، كافة** ــ كما أسلفنا ــ والا ما كان لهذه الدعوة من معنى ، اذ لا ينفع تكلم" بحق لا نفاذ له ٠

هذا وعرف القرآن الكريم قاض باطلاق « الخير » على المصالح المعتبرة ، **وهي لا تحصى كثرة** ، فكانت « الدولة » مكلفة بتحقيق كافة وجوه الخير والمصالح على اختلاف طبائعها وأنواعها ، وبذلك تبدو « الدولة » «**ايجابية**» **في شرعة الاسلام ، لتعدد**

وظائفها ، وعموم تكاليفها ، على النحو الذي قدمنا ، ولا ريب ، ان « **ايجابية** » هذه الدولة ، تفوق اعباء الدولة الحديثة في كثير من الوجوه !٠

على أن « **الدولة الحديثة** » لم تكن لتبلغ هذا المستوى من « **الايجابية** » الذي بلغته اليوم ، الا في هذا القرن ، وقبل ذلك ، كانت « **مجرد دولة حارسة** » ــ كما هو معلوم ــ يغلب عليها « **الطابع السلبي** » في حين أن « **الدولة** » ــ في الفقه السياسي الاسلامي ــ ذات « **طابع ايجابي** » بعيد المدى ، متعدد النواحي ، بما يشمل كافة مرافق الحياة الانسانية ، حتى ما كان منها **عقائدياً ، وعبادياً ، وأخلاقياً** ، كما يشمل المصالح الأخروية ، مما لا يدخل في حيز مهمات الدولة وخصائصها في العصر الحديث ، **وذلك ثمرة عدم الفصل بين السياسة والدين !**٠

على أن « **الواقعية السياسية** » ــ في الفقه السياسي الاسلامي بوجه عام ــ لا تقف عند الحد الذي أشرنا اليه ، بل ترى هذه « **الواقعية** » تبلغ مدى أوسع وأعمق ، حيث تتجلى في ربط « **السيادة** » **بالسلطة العامة** « **المؤيدة بوسائل الاكراه المادي** » تلك السلطة التي يمارسها الرئيس الأعلى فعلا ، أو من يفوّض اليهم أمر ممارستها من وزرائه ، وموظفيه ، وهو ما تناوله الامام الغزالي ، والماوردي ، وابن خلدون ، وغيرهم من فقهاء السياسة المسلمين ، بتعليل الربط المحكم القائم بينهما ، من الوجهة النفسية ، والاجتماعية ، والسياسية الواقعية ، وهو ما أشرنا اليه في المقال السابق ٠

وأيضاً ، قد بيَّنا آنفاً ، أن « **السيادة** » اذ تعني « **هيمنة الشرع** » **على التصرف السياسي العام** » وهو ما يطلق عليه اليوم « **المشروعية العليا** » أو « **سيادة القانون** » مما يجعل ، « الدولة » ــ في الفقه السياسي الاسلامي ــ « **دولة القانون** » أو « **الدولة الدستورية** » فان تحقيق « **غايات الدولة** » ومقاصدها الأساسية في الاصلاح العالمي ، **لن يتم الا بالتطبيق والتنفيذ** ، ومن هنا رأينا الامام الغزالي ــ وقد كان يعيش في عصر يمور بالفتن المظلمة ، ويموج في الدسائس والمؤامرات ، وفي الصراعات السياسية ، والدموية ــ رأيناه يجعل من أولى الوظائف السياسية « **مراعاة الواقع** » لمعالجته ، فأوجب وضع نظام عام آمر مُلزم يكفل القضاء على الفساد ، والفتن ، والفوضى ، **اذ لا معنى للدولة اذا كان مجتمعها تسوده الانشقاقات ، ومنازع الأهواء الخاصة ، بل وليس جديراً بالمجتمع أن يوصف بكونه** « سياسياً » **اذا كانت تتعاوره مثل تلك العاهات ، بل الطامات الكبرى ، ولهذا ، كان الغزالي ، يؤكد دائماً** على أن « **الدولة** » شرط أساسي **لقيام المجتمع السياسي ، بل لا قيام لمجتمع سياسي ــ في نظره ــ الا في ظل** « **دولة** » **لأن ذلك مما تقضي به طبائع الأشياء** ٠

وتأسيساً على هذا النظر الأصولي ، رأينا الامام الغزالي من « **الواقعية** » بحيث **جعل « السلطان القاهر المطاع ضرورياً لاقامة نظام الدنيا والدين معاً ، اذ « الواقع السياسي » يقتضي ذلك** ٠

ينبغي التمييز بين «السيادة» التي تعني المشروعية العليا في الدولة ، وبين « السلطة العامة » في حالة الحركة والتنفيذ .

وتفسير هذا ، أن السياسة ـ في حدذاتها ـ غالباً **ما تعجز عن تطبيق قواعد السيادة ، ودستور النظام العام الآمر ، دون« قوة قاهرة متركزة في يد السلطان المطاع ، بما يحقق وحدة السلطة المركزية » في الدولة، والواقع ، ان الدول متفاوتة من حيث نسبة هذا التطبيق .**

هذا ، ويرى الامام الغزالي ، بواقعيته السياسية أيضاً ، أن ثمة فرقاً واضحاً بين « **السيادة** » أو « **المشروعية العليا** » في الدولة ، وبين السلطة العامة ـ كما أسلفنا ـ اذ من المشاهد واقعاً ، أن « **السلطة العامة** » قد تنحرف عن مقتضيات السيادة ، والمشروعية ، وان كان من المفروض ، أن « **السلطة العامة» في حالة الحركة والتنفيذ ، تجسد «المشروعية»** و « **مقتضيات السيادة**» وحينئذ يتم«**التطابق**» بينهما ، ولكنهما على التحقيق ليستا شيئاً واحداً ، وحين يتم هذا التطابق ، يمكن أن يفسَّر سرُّ قوله تعالى : « وأطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » اذ تراها«**طاعة**»مشروطة بعدم الانحراف عن طاعة الله تعالى في تطبيق كامل شرعه ، وطاعة رسوله في تنفيذ أحكام سنته ، ولا نقصد بالسيادة ، والمشروعية العليا ، الا هذا ، لأنها هي « المهيمنة » على التصرف السياسي العام ، على ما بينّا .

بعد هذه الخلاصة الموجزة نوالي البحث في هذا الموضوع الهام فنقول :

أ ـ الامام الغزالي اذ يؤكد ضرورة «السلطة العامة المركزية الموحدة للدولة ، أو كما يعبِّر هو عن ذلك بقوله : « السلطان القاهر » الذي يتمثل في « السلطان المطاع» يبين منشأ هذه السلطة ، ويفسره بأن « السيادة » تعني ـ كما قلنا ـ « هيمنة الشرع » فعلا ـ قواعدَ وأحكاماً ، بل ونظاماً عاماً آمراً ـ وتلقي بالمسئولية السياسية الكبرى على عاتق الدولة عن تنفيذ هذا التكليف ،وتطبيق هذا النظام العام ، ولو بالاكراه المادي ، والا فلن يكون «المجتمع سياسياً » ـ كما أسلفنا ـ ولن تتحقق فيه أهداف الدولة ، ولا ينتظم الأمر فيها بحال .

ومن هنا كانت هذه « المسئولية » عن واجبات الدولة ووظائفها ، هي ، منشأ « السلطة العامة » و « القوة القاهرة »شرعاً ـ كما قدمنا ـ لأن **القهر » بالحق ، ولاقامة العدل والاشراف عليه ، وبث روح الأمن في نفوس أفراد الأمة ، واستتباب أسبابه ، بل وضع الدولة والأمة في « ظروف » من شأنها أن تجعل تحقيق مقتضيات العدل ،** والمصلحة العامة ، والرخاء والسعادة ، أمراً ممكناً ، أقول : ان كل أولئك واجب شرعي عام ، بمقتضى تلك « **المسؤولية العامة** »التي أكدها الحديث الشريف المشهور ، من قوله ﷺ : « كلكم راعٍ ، وكلكم مسئول عن رعيته ، **والامام راع ، ومسئول عن رعيته** ... الحديث » فترى الحديث قد أرسى « قواعد المسئولية المشتركة المتبادلة أولا »

تحقيقاً للتكافل السياسي الملزم ، بين الراعي والرعية ، ثم التفت الى من بيده « **مقاليد الحكم بوجه خاص** » **فأناط به** « **المسئولية السياسية العامة** » **عن مهام الدولة ،ومصالح الأمة** ، فألقى بهذه المسئولية على كاهله هو ، بصريح النص ، فكان هذا هو « منشأ » **تركيز** « **السلطة العامة** » **في يده** ، ليتمكن **بالتالي** من الأداء ، ولكنها « **مسئولية ، وسلطة ، وقوة قاهرة** » **يحدد أبعادها قواعد العدل والانصاف** » وهو ملحظ كل من الامام الماوردي ، والعلامة ابن خلدون ، وبيان ذلك :

يقول الامام الغزالي في بيان « **منشأ السلطة العامة** » وماتستلزم من «**القوة القاهرة**» التي يمارسها الامام ، تحقيقاً للردع ، مانصه :« **ان الدنيا والأمن على الأنفس ، والأموال ، لا ينتظم الا بسلطان مطاع ، وتشهد لذلك مشاهدة أوقات الفتن ، بموت السلاطين والأئمة ، وان ذلك لو دام ، ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع ، دام الهرج ، وعمّ السيف ، وشمل القحط ، وهلكت المواشي ، وبطلت الصناعات ، وكان كل من غلب سلب**(٣٤) » .

هذا ، ويقرر الامام الغزالي « **منشأ السلطة العامة** » وضرورتها بعبارة أوضح ، اذ يقول في كتابه الأحياء : وخلق الدنيا زاداً للمعاد ، ليتناول منها ما يصلح للتزود ، **فلو تناولوها بالعدل ، لانقطعت الخصومات ، وتعطّل الفقهاء ، ولكن تناولوها بالشهوات ، فتولدت الخصومات ، فمست الحاجة الى« سلطان » يسوسهم ، واحتاج السلطان الى قانون يسوسهم**(٣٥) **به » وبذلك اجتمع القانون السياسي ، والسلطة الرادعة ، وهذا يفسر لنا أيضاً نشأة الدولة عقلاً** .

أما الامام الماوردي ، فينص على ذلك بعبارة جليّة ، اذ يقول في صدد تحديده للقواعد التي تصلح بها الدنيا (الدولة) :« وأما القاعدة الثانية : فهي : «**سلطان قاهر**» تتألف برهبته الأهواء المختلفة ، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة ، وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبة ، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية(٣٦) » ثم ترى « الماوردي » يفسر ذلك **تفسيراً نفسياً** (سيكولوجياً) اذ يقول :لأن في طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة ، على ما آثروه ، والقهر لمن عاندوه ، ما لاينفكون عنه ، الا بمانع قوي ، ورادع ملي(٣٧) » هذا فضلا عن الأدلة من القرآن والسنة الناهضة بوجوب اقامة الدولة .

هذا ، ويفسر العلاّمة ابن خلدون بدوره ، منشأ السلطة العامة ، وما تنطوي عليه من « قوة قاهرة » بأن الانسان مدني أو اجتماعي بطبيعته ، ومن طبيعة هذا الاجتماع ، نشأت ضرورة وجود « **الوازع القهري للبشر**» وهو « **القوة الغالبة** » التي تمنع التغالب بين آحاد الناس ، اذ يقول ما نصه : « ثم ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر ، كما قررنا **وتم عمران العالم بهم ، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم** »(٣٨) .

وهذا من أعظم مسئوليات السلطة العامة التي قررها الاسلام ، تساوقاً مع طبائع الأشياء .

على أن العلاّمة ابن خلدون ، يحدد أبعاد هذه « **المسئولية**»**وينعى على**«**السلطة**» ذات « **القوة الغاشمة** » التي تتخطى هذه الحدود، وتتعداها ، اذ يقول ما نصه : « وكذا المُلْك، لمَّا ذمَّه الشارع، لم يذمَّ منه **الغلبَ بالحق،وقهر الكافة على الدين ، ومراعاة المصالح ، وانما ذمَّه ، لما فيه من التغلب بالباطل(٤) »وهذا تقرير لما كنا قد أشرنا اليه سابقاً ، من أن « القوة » في الاسلام مقيدة بالبينات** ،من قوله تعالى : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ، ليقوم الناس بالقسط ، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد »٠

هذا ، وتتجلى منطقية العلاّمة ابن خلدون في أساس هذا التمييز الذي يحدد أبعاد هذه « المسئولية السياسية » وما نشأ عنها من« السلطة العامة » وما تشتمل عليه من **وسائل الاكراه المادي** ، أقول، تتبدّى منطقيتُه في ربطه بين أساس هذا التمييز ، وأبعاد المسئولية من جهة ، وبين تحديده لوظيفة القائم بها من جهة أخرى ، وذلك حين حددها **بقوله** : « **حمْلُ الناس على مقتضى النظر الشرعي**(٣٩) وهو نظر قائم على الحق والعدل، بلا مراء ٠٠ ولا يخفى ما في كلمة« **الحمل** »من الاكراه على الالتزام بجادة الاستقامة وعلى سَمتِ الحق والعدل ، وعلى ارادة التغيير لما هو أفضل وأرقى انسانياً ٠

على أن هذا يقتضينا أن نبحث في أمرين نراهما على جانب عظيم من الخطورة والأهمية :

أولهما : قواعد العدل والانصاف التي تحدد أبعاد « **المسئولية العامة** » في ممارسة **السلطة في الفكر السياسي** عند الامام الغزالي٠

الثاني : « **قوانين السياسة** » في الفقه السياسي الاسلامي ، بوجه عام ، والفقه السياسي عند الامام الغزالي بوجه خاص ،وذلك ما نتناوله فيما يلي :

ب ــ أهم قواعد العدل والانصاف التي تحدد أبعاد « المسئولية العامة » في الدولة ، وتقيد ما نشأ عنها من حق ممارسة «السلطة»وما تستلزمها من « القوة القاهرة » وننوه بوجه خاص ، بقواعد العدل ، في رعاية الخلق، وتقديم ما يحتاجون اليه من خدمات وحوائج ومصالح، أي توفيه مطالب الجانب الاجتماعي للأمة ، فضلا عن الجانب الأمني ،والاقتصادي، والسياسي ، وسائر جوانب الحياة الانسانية الكاملة ٠

هذا ، والجانب الاجتماعي ، قوامه « **الحقوق** » التي قررها الشرع للافراد من **توفير الغذاء ، والكساء ، والسكن ، والعمل، للقادرين عليه ، وهذه هي التي يطلق عليها** اليوم «**الحقوق الجديدة**» بما يؤمِّن للأمة وأفرادها جانبها الاجتماعي ، فرعاً عن «**مبدأ التكافل المتبادل والملزم ، بين الراعي والرعية**»وأن أداء هذه « **الحقوق** » لأربابها « **مسئولية كبرى** » في عنق الرئيس الأعلى ، ويعتبر هذا« **الأداء** » فرعاً من « **الايمان** » **الحق** ، وهكذا تدخل فاعلية « **العقيدة** » **في الاسلام ، في نظامه السياسي ، عاملا ذا أثر فعَّال في حمل رئيسها على أداء واجباته ، والوفاء بمسئولياته** (٤٠) ، فضلا عن أنها **جزء تكويني من مفهوم العدل والانصاف في حال التنفيذ والتطبيق واقعاً وعملا ، ولو بالقوة القاهرة٠**

ذلك ما جاء في كتاب الامام الغزالي : « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » في صدد بيانه لقواعد العدل والانصاف التي يقوم على أساسها التصرف السياسي العام على الأمة ، وفي هذا المعنى يقول الامام الغزالي ما نصه: « أن يبادر الى **قضاء حاجات المحتاجين ، وألا يزدري أرباب الحوائج ، ووقوفهم ببابه ، فتحقير انتظار أرباب الحوائج ، من أخطر الأخطار(٤١)** » .

هذا ، وباطلاق « الحوائج » وتعميمها ـ كما ترى ـ تشمل « الحقوق الاجتماعية » أولياً ، من تأمين الغذاء ، والكساء ، والسكن ، والعمل ، كما تشمل غيرها ، وهو ضرب من التكافل الاجتماعي الملزم ، بين الراعي والرعية(٤٢) ، كما أشرنا .

وعلى هذا ، تبدّى لك أن هذا الوفاء بالحاجات الضرورية لأربابها ، ليس أمراً اختيارياً ، متروكاً تنفيذه للمروءات ، وسخاء النفوس الزكية ، بل هو واجب حتمي من صميم مسئوليات الدولة ، تنفذه بسلطانها القاهر ، اذ هو مما تقتضيه قواعد العدل والانصاف ، وهذه لا خيرة فيها ، لا للدولة ، ولا للمكلفين ، بل هو ـ كما بيّنا ـ مما يوجبُه مبدأ التكافل الاجتماعي الملزم في الاسلام بين الراعي والرعية ، **وكلُ مبدأ من** مبادىء العدل ، واجب تنفيذه شرعاً ، طوعاً **أو كرهاً بسلطان الدولة ، لأنه** حق من حقوق الله تعالى التي لا يجوز اهمالها ، ولا التهاون في أمر تنفيذها ، والا كان الظلم وهضم الحقوق ! وهو محرم في الاسلام قطعاً .

جـ ـ من أهم قواعد العدل والانصاف ـ في نظر الغزالي ـ أن « يعرف الامام قدر الولاية العامة ، وما لها من خطر » ويَعني بذلك ، أن يدرك الرئيس الأعلى حقيقة مسئولية هذه الولاية ، وأبعادها ، ووظائفها ، وما يطلب اليه من تحقيق مقاصدها ، اذ تطبيق العدل فرع عن تفهم مضمونه ، ووسائل واجراءات تنفيذه .

ومفاد هذا ، أن تطبيق « العدل » ينبغي أن يكون عن ادراك وتفهم عميق لأبعاده ، وللمسالك والنظم المفضية اليه ، من راعى ذلك فقد وُفّق الى اجتناء ثمراته ، اذ لا ثمرة تُجنى دون تنفيذ واع حكيم ، وسياسة رشيدة ، وباجتناء الثمرة تتحقق السعادة والعزة والسيادة ، ولذا كانت « **الولاية العامة** » **نعمة كبرى(٤٣) على القائم بحقها ، فضلا عن الأمة ، لعظم المهام التي يضطلع بها** ، وتغدو على النقيض من ذلك تماماً بالنسبة الى من قصّر بحقها ، **لأنها** تفضي الى « **الشقاوة** » **وهي شقاوة بالغة ، لأنها تالية لمرتبة الكفر بالله تعالى(٤٤)** ، ولذا كان الامام العادل على يمين الرحمن يوم القيامة !.

هذا ، وقد أشاد النبي ﷺ بجليل خطرها ، اذ يقول : « **عدل السلطان يوما ، أفضل من عبادة سبعين سنة(٤٥)** . »

د ـ مسئولية الامام عن نوابه ووزرائه ، وموظفيه ـ على اختلاف مراتبهم ، وتسلسلهم الهرمي ـ هي عين مسئوليته عن تصرفه المباشر ، فيما يتعلق بدفع الظلم ، لأن دفع الظلم ، احقاق للحق ، وازهاق للباطل ، وتطبيق لمقتضى العدل والانصاف في أوسع مدى ،

ومفهوم العدل لا يتجزأ ، وكذلك ما يقابله من الظلم ، وظلم أحد من مرؤوسيه، هو منسوب اليه ، شرعاً ، كأنه هو الذي باشره ، ولأنه الآمر والموكّل ٠

يقول الامام الغزالي ، مقرراً هـــذه « **المسئولية » المباشرة ، وغير المباشرة ، فيما نصه : وعلى الامام ألا يقنع بدفع الظلم فيما يتصل بنفسه ، بل ينبغي أن يحول كذلك بين عماله ونوابه وأصحابه ، وبين اقتراف الظلم**(٤٦) » ٠

وعلى هذا ، فلا يتحقق عدل السلطان كمـلاً ، ولا يفي بمسئولياته حقاً ، الا بعدله هو ، أولا ، وبعدل عمـّاله أيضاً ، سواء بسواء، **غير أنه مسئول عن ذلك كله ٠**

ونحن نرى ، أن في هذا ايماءً ، الى أن« ظلم السلطان » يحمل عمالـه على الجرأة على اقتراف الظلم أيضاً ، ومن هنا ، كان صلاح السلطان وعدله ، ينعكس أثره على سائر عـُمـّاله ونوابه ، وموظفيه ، كما ينعكس آخر الأمر ، على الأمـة كافة ، فهو الأصل المدبـِّر ، والعقل المفكر ، **والقائم على الأمر كلـّه ، بما يصلحه ، وينفذ قواعد العدل فيه!**

هـ ــ العلاّمة ابن خلدون ، يرى ، أنه لا يجوز المبالغة فيما للقـادة ، والزعماء ، والمفكرين ، والساسة ، من أثر في مجتمعاتهم، بمقولة أنه العامل الأساسي في تطوير المجتمع، باطلاق ، بل لا بد أن يكون المجتمع نفسه مهيئاً أولا لقبول مبادىء العدل والانصاف ، وسائر المثل الانسانية العليا ؛ ــ كما بينا ــ

هذا ما أكده العلامة ابن خلدون ، والغزالي والماوردي ، أيضاً ، من ضرورة التوجيه، والتعليم ، والارشاد ، والتوعية ، والتهذيب، والتربية أولا ، لترقى الأمة الى المستوى الذي من شأنه أن يحقق التجاوب بين الراعي والرعية ، **وذلك بصياغة نفوسهم على عين المثُل والفضائل الاسلامية** ، كما أشرنا ٠

ويترتب على هذا ــ في نظر ابن خلدون بوجـــه خاص ــ أن نجاح ولي الأمر ، أو الساسة ، أو الزعماء ، والقادة ، وحتى الرسل والأنبياء، وأنه لم يكن ما أصابوا من حظ فيه، وفي تغيير المجتمع وتطويره ، الا يوم أن ارتقى الى المستوى الذي أهـّله لذلك ،ولتبيـّن وقبول « حقائــق الدعوات » وفلسفتهــا ،وأصولها ومراميها، ابان ظهورهم على المسرح التاريخي ، ولعل هذا يفسـّر لنا أيضاً ، مالاقى الرسول الأعظم ﷺ من مشاق جسام ، بل وما عانى مـن كروب الحياة ، وأهوال الصراع العاتي ، في هذا السبيل ، في مكة أولا، فالمجتمع نفســه ــ على رأي ابن خلدون ــ**له الــدور الأول في تحقيق هــذا النجاح ،** على الرغم مما للقادة، والزعماء ،والرؤساء، والمفكرين والفلاسفة ، **من أثر لا يستهان به في شئون التطور** ، مصداقاً لقوله تعالى : « **ان الله لا يغيـِّــــر مــا بقــومٍ حتــى يغيـِّـــروا ما بأنفسهم** »(٤٧) هذا النص القرآني الصريح يقرر « **سنة التغيير** » وانها منوطة «**بالارادة العامة** » للشعب أو للأمة التي تندمج فيهــا« **ارادات أفرادها** » عن وعي وبصيرة ، وانّ تغييرها وتطويرها الى أفضل أو أسوأ ، رهن" بارادتها هي التي تأتي ارادة الله تعالى على وفقها ، كما هو صريح النص ، والخطاب فيه موجـّه الى الأمة كافة ، لا الى رئيسها خاصة ٠

و ـ ممارسة الشدة والعنف في تنفيذ الشرائع ، والقوانين ، أو في التصرف السياسي العام على الأمة ، من أقبح صور الظلم ، اذا كان يتم تنفيذها أو ممارستها بما دون ذلك، من الرفق(١) ، واللين ، اشارة الى أن «السياسة » ليست استطالة ، ولا تجبراً ، ولا ارهاقاً للمواطنين ، ولا استذلالا لهم ، ولا تقويضاً لبنى معنوياتهم ، بل « الكرامة الانسانية » هي أساس ممارسة السياسة ، ومنطلقها ، ما لم يكن ثمة سبيل الى تنفيذ الحق والعدل الا باهدارها ، وذلك حين يسقط المكلف عصمته ، وكرامته ، باختياره ، ومحض ارادته .

تلك قاعدة عامة من قواعد الامام الغزالي في السياسة الرشيدة المنصفة التي ينبغي أن تلتزم ، عصمة للحرمات ، وصيانة للكرامة الآدمية ، واجتثاثاً لأصول الاستكبار ، والاستعلاء ، والتجبر ، والاستطالة ، في الأرض ، والظلم هنا في « **الوسيلة** » المتخذة ، **وممارستها ـ كما ترى ـ** ولو كانت لاحقاق الحق ، واقامة العدل ، مما ينبىء عن أن « **الوسيلة** » **لا تقل من حيث الرعاية عن غايتها** ، وهذا على النقيض مما رأينا في فلسفة رواد الفكر السياسي الحديث ، وفي مقدمتهم ، ميكيافيلي ، من أن « الغاية تبرر الوسيلة » بل لا بد أن يكون كل من الواسطة والغاية ، في ميزان العدل ، والفضيلة ، سواء، **اذ العدل لا يتجزأ بالنسبة الى أي منهما** ، وكذلك الظلم ، وفي هذا المعنى يقول الامام الغزالي : « ينبغي أن ينفذ السلطان أموره بالرفق ، وألا يلجأ الى الشدة والعنف في كل أمر يستطيع تحقيقه عن هذا الطريق ، فلقد دعا ﷺ فقال : « اللهم الطف بكل وال يلطف برعيته ، واعف عن كل وال يعفو عن رعيته»(٤٩) وهذا من أروع ما عرف في قواعد السياسة والحكم في العالم ، فيما أعلمه ! ! .

ز ـ الامام الغزالي يشتق « معياراً نفسياً أو روحياً من تعاليم النبوة ، ويقيمه قاعدة عامة للعدل والانصاف ، وهو ـ فيما نرى ـ أصدق معيار وأدقه ، وأقربه صلة بالعقيدة، ذلكم هو : أن على الحاكم أن ينصف الناس في كل قضية تعرض عليه ، كما يحب هو نفسه أن يحكم عليه بالانصاف والعدل ، فيما لو كان واحداً من الرعية ، وفي كل قضية تتعلق به ، وكان الحاكم غيره(٥٠) » .

هذا ، والأصل النبوي الذي اشتق منه هذا « المعيار » هو قوله ﷺ : « **لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ، ما يحب لنفسه** » وفي هذا المعنى يقول الامام الغزالي ما نصه : « **في كل واقعة تصل اليك ، وتعرض عليك، تغدو أنك واحد من جملة الرعية ، وان الوالي سواك ، فكما لا ترضاه لنفسك ، لا ترضى به لأحد من المسلمين ، وان رضيت لهم ما لا ترضاه لنفسك ، فقد خنت رعيتك، وغششت أهل ولايتك(٥١) .** »

ولا ريب ، أن « الخيانة والغش » كليهما ، ضرب من « الظلم » الذي يجب اجتنابه ، والا سقطت مشروعية ولايته ، بسقوط « الغاية » التي من أجلها شرعت ، وللقاعدة المحكمة التي مؤداها « **كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده ، باطل** » وهذا أصل عتيد في سياسة التشريع .

فتلخص ، أن « الفكر السياسي » في الاسلام ، ينبثق أساساً من مبدأ « **وحدة الدين والدنيا** » وأن نظام الدين ـ كمايقول الامام الغزالي ـ **لا يتم الا بنظام الدنيا** ، أو قل ـ ان شئت ـ « **وحدة الدين والسياسة** » وهو ما أشار اليه الامام الماوردي بقوله : « **خلافة النبوة ، في حراسة الدين** ، وسياسة الدنيا » أي سياسة الدنيا به ، وهو عين ما اتجه اليه ابن خلدون ، متأثراً بهذا التعريف الجامع ، حيث يقول : « **حمل الناس على مقتضى النظر الشرعي وسياسة الدنيا به** » **وهي مفاهيم جد متقاربة** ، تؤكد المعنى الذي أصّلنا من أن السياسة ـ بما هي نُظُم ، وقوانين واجراءات مغيّاة" بأهداف مرسومة معينة ، تدعمها « سلطة الدولة » ـ قد شرعت « **أداة** » من شأنها أن توصل الى تحقيق « السيادة » عملا ، وتنمّي البُنى المعنوية للأمة ، أفراداً ، وجماعات ، وشعوباً ، وأمماً ، تحقيقاً للعزة والمنعة ، والازدهار ، والتقدم ، بكافة وجوهه ، والى الفوز بنعيم الآخرة ، اذ لا فصل بين الدنيا ، الآخرة ، ومن هنا كانت « السياسة » توأماً للدين ، **هو يوجهها ، وهي تصونه ، وتحقق أهدافه** ، فكان طبيعياً ومنطقياً ، أن يقرر الامام الغزالي ـ بواقعيته السياسية ـ أن لا قيام لنظام أيٍ منهما ، الا بالآخر(٥٢) ، على ما بيّنا ٠

لا تجد الامام الغزالي ـ على الرغم من نزعته الصوفية ـ يحتقر الدنيا ، ليرفع من شأن الآخرة ، بل تراه يؤكد ، أن كلاً منهما توأم للآخر ، فلا يتم الظفر بسعادتيهما ، الا بتعاضد نظاميهما ، بل سعادة الآخرة ، متوقفة على الحرص على انتظام أمور السياسة في الدولة أولا ، اذ لا قيام للدين الا بها ، بحيث ارتبطا ارتباطاً عضوياً وثيقاً جعل الفكر السياسي كلّه ، يتمحور على هذا الأصل المستقر في فلسفة الاسلام السياسية ٠

هذا ، وأشرنا الى وجه هذا الارتباط العضوي ، وقلنا : ان « **التوجيه** » و« **التوعية** » بل « **صياغة النفس الانسانية ، على عين المثل والقيم الاسلامية** » هي التي تعين « السياسة » على أداء مهام الدولة ، ووظائفها ، في تغيير المجتمع وتطويره الى ما هو أفضل ، وبصورة مستمرة ، وهذا هو « **التقدم** » واقعاً وعملاً ، بل والعمل على الارتقاء به الى ما هو أسمى **انسانياً ، كيلا يختل « التوازن » بين التقدم المادي ، والرقي الانساني** ، على ما هو مشاهد في بعض الدول ، من قطعها أشواطاً بعيدة المدى في مضمار الاختراع ، والتقنية ، ولكنها غير متقدمة في ميدان « الحضارة الانسانية » والا فما سر ما تعاني منه الدول النامية من ظاهرة الاستعمار والهيمنة الدولية ، وما خلّفت لنا من الظلم ، والقهر ، والاستلاب ، وهضم حقوق الشعوب المستضعفة في الأرض ، وحرمانها حقها في تقرير مصيرها ، وما أمر « **الصهيونية** » وبلائها ، وشرور من يظاهرها ، عنا ببعيد ، وليس بخاف ، أن سبب ذلك كله ، هو غياب « **القيم الانسانية** » و « **المثل العليا** » من الحق ، والعدل ، والمساواة في الاعتبار الانساني ، والحرية ، أقول : غيابها عن ميدان السياسة الدولية ، بلا مراء ، وهذا على النقيض مما تقتضيه أصول الفلسفة السياسية في الاسلام ، كما بينا ٠ وتفسير ذلك ـ من وجهة نظر الفلسفة السياسية في الاسلام ـ أن « الحضارة » ـ والسياسة أبهى معارضها ـ ليست مجرد تقدم مادي أو تقني ، يُطّرح معه جانب النفس الانسانية التي هي مبعث كل تقدم انساني حقيقي ، أو تهمل مقتضيات الروح ، أو أصول الفضائل ، على النحو الذي

بيّنا لك من فلسفة السياسة عند رواد الفكر السياسي الحديث، بل رأينا فلاسفة السياسة المسلمين ــ وفي مقدمتهم الامام الغزالي، والماوردي، وابن خلدون، وغيرهم ــ يفسرون وجه هذا الارتباط، بأن « الدين » وفضائله، ومثله، وغاياته الانسانية البعيدة، يمتاز، ــ من حيث قوة فاعليته في النفس ــ الانسانية ــ، بخلق الوازع الذاتي التلقائي الطوعي الذي قوامه الاقتناع العقلي، والتأثر الوجداني، والاطمئنان القلبي، اذا صح في المرء عنصر الاعتقاد المستقر في أعماق النفس الانسانية، **بما ينهض به من « البراهين » التي جعلت منه « عقيدة » موضوعية المفهوم، انسانية الأبعاد، ايجابية الدوافع والمقتضيات، شمولية الحكم والهيمنة** » فكانت لذلك معيناً للفضائل لا ينضب، ومشرقاً للرشد السياسي، في تحقيق العدل والصالح العام .

وعلى هذا، كان « الدين » بعقائده، ومثله، وتوجيهاته، وبواعثه، وتشريعاته التي تقوم على العدل، والمصلحة، والمنطق، هو العامل الفعال في « تهيئة المجتمع » لتقبل آراء فلاسفة السياسة، والمفكرين، والمجتهدين، والعلماء، والحكام بالعدل من المسلمين، وما يصدرون عنه من توجيه، أو الزام، لتطوير المجتمع، والتقدم به نحو الرقي والكمال الانساني، يتقبلونه عن « **طواعية وقناعة** » **ويأتمرون بوازع ذاتي يكفل لهم الحرية، كما يضمن لهم المجال الواسع في تحري الحق والعدل، ويصون الأمة بالتالي من الانشقاق الذي يجعلهم فرقاً متعادية، فيما بينهم**، في الداخل، بل قد يحمل هذا « العداء » بعضهم على التحالف مع العدو الخارجي، لهدم بنيان الدولة، أو العمل على تصدعه، وتداعيه، على ما هو مشاهد ومحسوس ! !

هذا، وبينّا كذلك، أنه بانتفاء هذا « **الوازع الديني العقائدي** » يقوم الوازع الخارجي القهري الذي يُعدم الحرية، ويشيع البلبلة، ويفضي الى الانشقاق، لتفرق الأهواء والمطامع، ولا يتم ــ مع هذا ــ « **وحدة ولا تآلف** » وهكذا **ارتبطت العقيدة بالسياسة** ــ كما أسلفنا ــ **ارتباطاً عضوياً، جعل من « العقيدة » عاملا قوياً لترشيدها، وتسديد خطى الساسة والقادة، والزعماء، والحكام**، مما يؤكد، أن « **العقيدة** » **الاسلامية**، ليست مجرد معنى « **ميتافيزيقي** » ــ كما يقال ــ يصرف المرء عن دنياه، وتدبير شؤون أمته **بل هي عنصر حيوي ايجابي فعال في صميم السياسة، توجيهاً، وهيمنة، ورشداً، بل ومن أقوى عناصر « القوة » في الاسلام !** .

تهيئة المجتمع أولا للتطوير ــ كما يقول ابن خلدون ــ لن يتم الا بتطوير الفرد نفسه أولاً، والعمل على ذلك دأباً، وهذا بدوره لن يتم الا بالاستعانة بالمجتمع نفسه، فكان كل من الفرد والمجتمع، يتبادل التأثير والتأثر، وهو ضرب من التكافل الملزم شرعاً، لاتمام عملية التطوير الى ماهو أفضل، فثبت أن هذا التكافل الذي ألزم به الاسلام، أمر ضروري وحيوي في بناء المجتمعات السياسية وتقدمها .

ــ لقد أكدنا آنفاً أن « **تهيئة المجتمع للتطوير** » ــ كما يقول ابن خلدون ــ **لن يتم الا بتطوير الفرد نفسه**، والعمل على ذلك دأباً، **مستعيناً بالمجتمع نفسه**، وهكذا ترى

أن « التعاون بين الفرد والمجتمع ، فيعملية التطوير ، أمر ضروري في فلسفة ابن خلدون السياسية **بوجه خاص** ، لأن « **التعاون** » هو« **ملاك الأمر كله** » ويأتي دور « الدولة » في امدادها بما يحقق ذلك ، برعاية « مصالحها الحيوية المتنوعة، وبما يمهد لها السبيل ،لتسير بالأمة نحو الرقي والازدهار والعزة ، وهذامطلب أساسي ، وفي المقام الأول ، لقوله تعالى: « ولا تهنوا ، وتدعوا الى السَّلم ، وأنتم الأعلون ، ان كنتم مؤمنين » وقوله تعالى : « ولله العزة ، ولرسوله ، وللمؤمنين » ·وقوله عز وجل : « وتعاونوا على البر والتقوى » ·

ـ السيادة ـ عملا وممارسة ـ حق للأمة ، تورثها السلطة العامة للتنفيذ والأداء ، تحقيقاً لمصلحتها هي ، وأن ولي أمرها الذي تختاره بمحض ارادتها الحرة ، هو وكيل عنها في هذا الأداء ، على ما يؤكده الامام الماوردي وغيره ، وان العمل السياسي ليس الامقتضى لهذه السيادة ·

وبيان ذلك أن « **السيادة** » عملا وممارسة ، حق للأمة ، تورثها « **السلطة العامة** » للتنفيذ والأداء ، تحقيقاً لمصلحتها هي اذ لاسيادة بلا سلطة تمكّن من تنفيذ قواعدها ، وأداء مقتضياتها ، وأن ولي أمرها « وكيل **عنها في هذا الأداء ، لتعذر قيامها بذلك ، حيث يؤكد الامام الماوردي هذا المعنى ،بصريح** عبارته التي لا لبس فيها ولا ابهام ، اذيقول بما مؤداه : ان الأمة هي الأصل في تولية رئيس الدولة ، وأنه اذا تنازع على الرئاسة اثنان ، وادعى كل منهما أنه الأسبق ، لم تُسمع دعواه ، ولم يُحلَّف عليها ، **لأنه لا يختص بالحق فيها ، وانما هو حق المسلمين جميعاً** » واليك ما يقول الماوردي بنصه :

« فان تنازعاها ـ الرئاسة العليا في الدولة ـ وادّعى كل واحد منهما ، **أنه الأسبق** ، لم تُسمع دعواه ، ولم يُحلَّف عليها ، **لأنه لا يختص بالحق فيها ، وانما هو حق المسلمين جميعاً، فلا حكم ليمينه فيه ، ولنكوله عنه(٥٣)»**

ومن هنا يمكن تفهُّم القاعدة الذهبية المحكمة التي تبين بوضوح هذا الأصل العام، وان التصرف السياسي على الرعية ، منوط بمصلحتها هي ، **لأنها هي الأصل ، وأن القائم بالأمر فيها ، هو مجرد وكيل عنها** ، حيث تنص على ما يلي : « تصرُّف الامام على الرعية، منوط بالمصلحة » وكذلك تصرف سائر موظفيه، حتى ان العلماء قد آثروا أن يصوغوا هذه القاعدة على **نحو يفيد تعميم حكمها على سائر موظفي الدولة: « التصرف على الرعية، منوط بالمصلحة** » أياً كان المتصرف المختص·

· هذا ، ويؤكد الامام الغزالي ـ كما بينّا ـ أن « العمل السياسي » الذي هو مقتضى « السيادة » فرع من « الايمان » الخالص ، بل ودليل عليه ، وهو « موطن الابتلاء فيه » لأنه يندرج في مفهوم قوله تعالى : « ليبلوكم أيكم أحسن عملا» واستصلاح الخلق بالسياسة، وتحصيل مصالحهم، وتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة ، من أجلّ الأعمال وأعظمها شأناً وأثراً ، بلا ريب ، بل جعل الامام الغزالي« **فرعية العمل السياسي عن أصل « العقيدة» قاعدة من قواعد العدل والانصاف ، لاستناد الممارسة السياسية الى « دستور السيادة »**

وهو عدل" كله ، وما يتفرع عن العدل عدل"، بالضرورة ، وفي هـذا المعنى يقول الامـام الغزالي ما نصه : « اعلم أيها السلطان ، أن كل ما في قلب الانسان من « معرفة واعتقاد» فذلك « أصل الايمان » وما كان جارياً على أعضائه السبعة من الطاعة والعدل ، فذلك « فرع الايمان » فاذا كان الفرع ذاوياً ذابلاً، دل على ضعف الأصل (٥٤) » فالصلة بـين العمل السياسي والعقيدة هي صلة الفـرع بالأصـل ، كما ترى ! وهي صلة عضويـة لا تنفك ، ويتبادلان التأثير والتأثر ٠

هذا ، ويضيف الامام الغزالي الى ذلك قوله بما يؤكد هذه القاعدة بعبارة صريحة ، اذ يقول « والأعمال التي هي فروع الايمان، وهي تجنب المحارم ، وأداء الفرائض ، وهما قسمان : أحدهما بينك وبين الله ٠٠ والأخرى بينك وبين الخلق ، وهي العدل بين الرعية ، والكف عن الظلم في ذلك ٠٠ أن تعمل فيما بينك وبين الناس ، ما تؤثر أن يعمل معك من سواك ، اذا كان غيرك السلطان ، وكنت من رعيته » (٥٥) ٠ وبيّنا كذلك أن :

تفرع عن هذا كله، ان الاسلام ليس ديناً توجيهيـاً وعقائدياً وحسب ، وانما يمتـاز بترتيب التشريع الملزم على العقائد والتوجيهات ، اتساقاً مع ربطه الدين بالدنيا ، حتى لا ينعزل الفرد والمجتمع عن الحياة ، فالعقيدة ـ كما رأيت ـ تفرع عنها فاعلية الانسان في شتى مناحي حياته ، وفي مقدمتها « النشاط السياسي » ضبطاً له ، وتوجيهاً ، ثم اخضاعه لمقتضيـات العقيـدة ، وتعاليم التوجيـه ، بالتشريع الآمر الملزم ، حتى لا يغدو «الدين» مجرد نصائح ، ومواعظ ، وأرشادات ، ليس لها مصداق عملي في الواقع الحيوي المعيش ٠

وتأسيساً على هذا : فالعقيدة هي روح العمل ، بل ميزان أخلاقيته وانسانيته ، أياً كانت نوعيته ، مادياً أو معنوياً ، بل رأينـا الامام ابن تيمية بدوره ، يعتبر « السياسة » واقامة الدولة بسلطانها القاهر ، من القربات التي يُتقرب بها الى الله زلفى(٥٦) لأنهـا تحقق مقتضيات العقيدة ، والتشريع ، وبذلك ضـمن الاسلام « للسياسة » بُعدها التربوي الأخلاقي، والانساني، والروحي العميق، فضلا عن بُعدها العلمي والاجتماعي ، والثقافي ، والتشريعي الملزم ، وصلا للسياسة بالدين ، وهذا ، على النقيض من الفلسفة السياسية الوضعية عند روادها المحدثين ، مـن فصل السياسة عن الدين ، وتفسير ذلك : أننا قدمنا ، أن الامام الغزالي يرى أن مهام السياسة :« استصـلاح الخلـق ، وحملهـم علـى مراشدهم » (٥٧) ومعنى ذلك تربية « المواطن الصالح » أو قل « تنشئة الانسان الكامل » ويلتقي الامام الغزالي ـ في هذا النظر ـ مع العلامة ابن خلدون ، ـ كما قدمنا ـ من « تجاوب » الفرد والمجتمع مـع توجيهـات السياسة ، ومبادىء التشريع ، وأفكار العلماء والساسة والمفكرين ، والفلاسفة من المسلمين، أن هذا « التجاوب » لا يتم الا اذا كان كل" من الفرد والمجتمع مهيئاً ـ بادىء ذي بدء ـ لذلك ، فالتهيئة والاعداد للحياة ، وللتطوير الى ما هو أفضل وأرقى انسانياً ، كل أولئك من مهام السياسة الكبرى، وهذا يتم بالتثقيف والتربية والتوعية ، من جهة ، وبأن يعمل كل فرد على حدة ، على تطوير نفسه أولا ، ذلك لأن المجتمع ظاهرة يكونها الأفراد ، وبذلك اشترك كل" من الفرد والمجتمع ممثّلا في الدولة

في تحقيق هـذا التطوير ــ ولا نعني بهـذاالاشتراك الا « **التعاون والتكافل** » والاسلام قرره على وجه اجباري ملزم ، ان لم يتـم طواعية ، تقديراً منه لآثاره وثمراته !

غير أن الامام الغزالي جعل اساس كل أولئك « **التربية المثالية الصحيحة** » التي تُعني ــ أول ماتعني ــ بالمبادىء الخلقية ،والتعاليم الدينيـة ، أي **بالتربية الخلقيـة ، والتربيـة الدينية معاً**(٥٨) وهذا أمر طبيعي ومنطقي،ان يصدر عن الامام الغزالي ذي النزعـة الصوفية .

هذا ولا يفسد على الفرد أو المجتمع حياته الانسانية الكاملة ــ في نظر الغزالي ــ **الا الانغماس في الملاذ المادية** ، فكانت التربية الخلقية والدينية هي **الأداة المتعيّنة لصقـل النفس البشريه ، ولتجلو عنها العمى وصدأالجهل بحقائـق الحياة الانسانية في هـذا الوجود ! اذ وراء الملاذ تكاليف شاقة لصنـع الحياة** .

ومما لا ريب فيه ، أن الامام الغزالي قدجمع بذلك بين نزعته الصوفية،وبين فلسفته السياسية الواقعية العملية التي تتصل بالمصالح ، والمنافع ، جمعاً لاتناقض فيه، ولا نشاز، بل تراه يفلسف اتجاهه الواقعي العملي على أساس أن الشرع قد جاء لتحقيق « **مصالح الخلق** » **في الدنيا** ، **أولاً** ، **لتكون سبيلا الى الآخرة** ، **والفـوز بنعيمهـا مآلا وعقبـى** ، **وهذا لا نزاع فيه بين العلماء ، وبذلك اعتبروا**« السياسة » وسيلة ناجعة ومتعينة لتحقيق ذلك ، كما جعلوا المبادىء الخلقية ،والتربية الدينية، وسيلة أيضاً لصقل النفس الانسانية، وتنميتها بما تميل هي اليه ، بحكم فطرتها ،من القيم الانسانية ، والمثل الرفيعة ، لتتم امكانية اعدادها ، وتهيئتها للتطوير الى ماهوأفضل ، وأرقى انسانياً ، وثقافياً ، وعلمياً وعملياً .

يرشدك الى هذا ، تقدير الامام الغزالي « **للعلم** » بكافة أنواعه ، ومراتبه ، ولا سيما ،« العلم الديني » أداة لمعالجة النفس الانسانيـة ، أن يهيمن عليهـا الشهوات ، والمطامع ، أو أن تستبد بها الملاذ ، علـى حساب ماحُملت من أعباء تكاليف صنع الحياة، وتحصيل أسباب عزتها ، ورخائها ، اذ ترى الامام الغزالي ، يصنف مراتب هذه العلوم ، تبعاً لمبلغ نفعهـا للمجتمع ، فليست أنواع العلوم ، والصناعات ، والمهن ، على سواء من حيث أثرها ، ونفعها للأمة ، وينتهي الى أن كل علم سلبي ، لا نفع فيه ، فضلا عـن أن يكون مصدراً للضرر ، ينبغي ألا يتلقاه البشر، لأنهم لايحصّلون منه نفعاً، أو صلاحاً لأنفسهم، بل هو عبث ، أو عمل يفيء عليهم بالضرر البالـغ ، ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام . وبينّا كذلك أن :

الامام الغزالي اذ يجمع بين نزعته الصوفية ، وبين فلسفته السياسيـة الواقعيـة والعملية التي تعتمد المصالح الدنيويـة ،والمنافع الضرورية ، لاقامة الحياة الانسانية، بكافة حقائقها ، ومتطلباتها ، مادياً ،ومعنوياً ــ تقديراً منه لضرورات الحياة الانسانية ــ أقول ان الامام الغزالي اذ يفعـل ذلـك ، **يرى أن** « **منافع العلم ، وثمراته المرجوة منه، لا يمكن أن تُجتنى الا** « **بكيفية العمل** » **وأنه لا بد ــ ليستقيم الأمر ــ من** « **قانون السياسة**»

لتُساس به الأمة ، ولتحدد مقاطع الحقوق ،والواجبات ، فيما بينها ، ولتنظم به أصول المعايش ·

هذا ، وتحصيلا لمنافع العلم- كمايقول الامام الغزالي - ينبغي أن يقترن **بكيفية العمل** ، وأن يكون بدافع الاخلاص ، وحب الاتقان ، والا فلن ينفع تكلم بحق أو علم ، لا نفاذ له ، وانما تجتنى المنافع ،والثمرات، وتتحقق الغايات ، بالتطبيق العملي ، وتراه يستشهد بتعاليم النبوة في ذلك ، اذ يقول ﷺ -في هذا الصدد - : « الناس كلهم هلكى الا العالمين ، والعالمون كلهم هلكى ، الا العاملين، والعاملون كلهم هلكى الا المخلصين » ·

وبدهي ، أنه لن يتم تقدم وازدهار ،وتطور الى ما هو أفضل وأرقى انسانياً ، وحضارياً ، دون هذا المبدأ العظيم الذي يشمل العلم النافع(٥٩)، والعمل الجاد المتقن ، والاخلاص العميق ، اذ ليس وراء ذلك شيء يُبتغى ! !

وهكذا ترى ، أن الغزالي ، بنبوغه الفكري، وفلسفته السياسية الواقعية ،البعيدة عن الوهم ، وسُبحات الخيال ، قد جمع بين **نزعته الصوفية ، ونزعته العلمية ،والعملية النفعية** ، مصيراً منه الى أن الاسلام قائم أساساً على تحقيق « المصالح » الدنيوية والأخروية ، جمع بينهما ، جمعاً واقعياً محكماً، دون تناقض أو نشاز (٦٠)، تقديراً منه لواقع الحياة الانسانية وحقائقها، وضروراتها، وفي مقدمة ذلك : « **ألعلم والعمل** » **وقانون السياسة** » ، وهذا ما يفسر لنا حقاً ،ذهابه الى أن نظام الدين ، لا يقوم الا بنظام الدنيا، وأنهما توأمان لا ينفكان ، والله الهادي الى سواء السبيل ·

- للبحث صلة -

الدكتور محمد فتحي الدريني
عميد كلية الشريعة
جامعة دمشق

★ ★ ★

□ **هـوامش :**

١ - رواد الفكر السياسي الحديث - ص ٣١ - ص ٤٢ - للدكتور محمد طه بدوي - أستاذ ورئيس قسم العلوم السياسية - جامعة الاسكندرية ·

٢ - المرجع السابق ·

٣ - المرجع السابق ·

٤ - المرجع السابق ·

٥ - المرجع السابق ·

٦ - المرجع السابق من ص ٣٣ ·

٧ - من ص ٣٥ - ص ٤٢ ·

٨ - المرجع السابق ·

٩ - راجع كتابنا « خصائص التشريع الاسلامي - في السياسة والحكم - ص ٣٧٥ وما يليها ·

١٠ - بعضهم يترجم عنوان كتابه هذا بكلمة : « التنين » أو « الوحش » - رواد الفكر السياسي الحديث - ص ٧٣ - أساطين الفكر السياسي - ص ١٨٠ د· سعفان شحاته ·

١١ - رواد الفكر السياسي - ص ٨٥ ·

١٢ - المرجع السابق ·

١٣ - المرجع السابق ·

١٤ - المراجع السابقة ·

١٥ ـ الآية الكريمة الموجه فيها الخطاب الى الناس كافة ، في قوله تعالى : « يا أيها الناس ، انا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل ، لتعارفوا ، ان أكرمكم ، عند الله أتقاكم » •

١٦ ـ المقدمة ـ ص ١١٠ ـ لابن خلدون ـ وراجع كتابنا : خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم » ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦ •

١٧ ـ رواد الفكر السياسي الحديث ـ ص ٣١ ـ ص ٤٢ •

١٨ ـ المقدمة ـ ص ١١٠ وما يليها •

١٩ ـ انظر أساطين الفكر السياسي ص ١٩٢ ـ للدكتور حسين شحاتـه ـ وانظر أيضاً ـ فلسفـة القانون والسيـاسـة ـ ص ٩٩ ـ أمانـويـل كنـت ـ تـاليـف الدكتور عبدالرحمن بدوي •

٢٠ ـ أساطين الفكر السياسي ـ ص ١٩٢ ـ للدكتور شحاته ـ فلسفة القانون والسياسة ـ ص ٩٩ ـ أمانويل كنت ـ عبدالرحمن بدوي •

٢١ ـ المقدمة ـ ص ١١٠ لابن خلدون •

٢٢ ـ راجع « علم الاجتماع السياسي ـ ص ٩٣ ـ للدكتور ابو الغار •

٢٣ ـ المرجع السابق •

٢٤ ـ راجع في هذه المعاني : « أدب الدين والدنيا ص ١٢٠ وما يليها ـ والأحكام السلطانية ص ٥ وما يليها ـ للامام الماوردي •

٢٤ ـ راجـع في هـــذه المعاني : « أدب الدين والدنيـا

٢٥ ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٢١٥ و ص ٢١٦ وما يليها

٢٦ ـ الاحياء في علوم الدين ـ ج ١ ـ ص ١٢ وما يليها •

٢٧ ـ الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٦ وما يليها •

٢٨ ـ مفاتيح العلوم وما يليها •

٢٩ ـ آل عمران / ١٠٤ •

٣٠ و ٣١ ـ مفاتيح العلوم ـ ص ٤٤ ـ المقدمة ـ ص ١٩١ ط ـ دار احياء التراث ـ بيروت •

٣٢ ـ المرجع السابق •

٣٣ ـ عبقريات ابن خلدون ـ ص ٢٣٧ ـ د• علي عبدالواحد وافي ـ التهافت ـ ص ١٤٠ ـ لابن رشد •

٣٤ ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٢١٤ ـ تحقيق الدكتور عادل العوا • والمقدمة ـ ص ١٩١ ـ وما يليها ـ ط دار احياء التراث ـ بيروت • والأحكام السلطانية ص ٥ •

٣٥ ـ الاحياء ـ ج ١ ـ ص ١٦ ـ ط ـ البابي الحلبي ولا يخفى ما توحي به كلمة « السلطان » من القوة الرادعة •

٣٦ ـ أدب الدين والدنيا ـ ص ١٢١ • تحقيق السقا •

٣٧ ـ المقدمة ـ ص ٤٢٢ ـ تحقيق الدكتور علي عبدالواحد وافي •

٣٨ ـ المقدمة ـ ج ٢ ـ ص ٧٠٨ ـ ص ٧٠٩ ـ تحقيق الدكتور عبدالواحد وافي ـ وراجع كتاب مهرجـان الغزالي ـ ص ٤٦١ وما يليها •

٣٩ ـ المقدمة : ص ١٩١ ـ ط ـ دار الاحياء ـ بيروت •

٤٠ ـ التبر المسبوك في نصيحة الملوك ـ ص ٢٢ وما يليها ـ للامام الغزالي •

٤١ ـ التبر المسبوك ـ ص ٢٢ ـ ص ٢٣ ـ للامام الغزالي•

٤٢ ـ مهرجان الغزالي : ص ٤٦١ ـ وما يليها •

٤٣ ـ المرجع السابق ص ١٤ •

٤٤ ـ المرجع السابق •

٤٥ ـ المرجع السابق •

٤٦ ـ المرجع السابق •

٤٧ ـ عبقريات ابن خلدون ـ ط ـ دار عالـم الكتب ـ القاهرة ـ ١٩٧٣ ـ ص ٢٣٧ ـ للدكتور علي عبد الواحد وافي •

٤٨ ـ التبر المسبوك ص ٢٢ ـ ص ٢٣ ـ للامام الغزالي •

٤٩ ـ التبر المسبوك في نصيحة الملوك ص ٢٢ و ٢٣ •

٥٠ ـ المرجع السابق •

٥١ ـ المرجع السابق ، ومهرجان الغزالي ـ ص ٤٦١ •

٥٢ ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٢١٦ وما يليها •

٥٣ ـ الأحكام السلطانية / ص ٦ •

٥٤ ـ التبر المسبوك / ص ١٣ ـ للامام الغزالي •

٥٥ ـ المرجع السابق •

٥٦ ـ الاقتصاد في الاعتقاد / ص ٢١٥ وما يليها •

٥٧ ـ الاقتصاد / ص ٢١٦ •

٥٨ ـ مفاتيح العلوم / ص ١٥ ـ ومهرجان الغزالي ٧٨٦ •

٥٩ ـ مفاتيح العلوم ـ ص ١٥ •

٦٠ ـ مهرجان الغزالي ص ٧٨٢ وما يليها •

أهم المصادر والمراجع

١ ـ غياث الأمم .... للجويني
٢ ـ الارشاد الى قواطع الأدلة .... للجويني
٣ ـ الاحياء .... للغزالي
٤ ـ الاقتصاد في الاعتقاد .... للغزالي
٥ ـ مفاتيح العلوم .... للغزالي
٦ ـ التبر المسبوك في نصيحة الملوك .... للغزالي
٧ ـ المستظهري .... للغزالي
٨ ـ الأحكام السلطانية .... للماوردي
٩ ـ أدب الدين والدنيا .... للماوردي
١٠ـ قوانين الوزارة وسياسة الملك .... للماوردي
١١ـ تحرير الأحكام .... لابن جماعة
١٢ـ بدائع السلك في طبائع الملك .... لابن الأزرق
١٣ـ المسايرة مع شرحه المسامرة .... للكمال بن الهمام
١٤ـ منهاج السنة النبوية .... لابن تيمية
١٥ـ السياسة الشرعية .... لابن تيمية
١٦ـ الطرق الحكمية في السياسةالشرعية .. لابن قيم الجوزية
١٧ـ الموافقات في أصول الشريعة .... للشاطبي
١٨ـ مقدمة ابن خلدون ....
١٩ـ مهرجان الغزالي ....
٢٠ـ مهرجان ابن خلدون ....
٢١ـ خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم .... للدكتور محمد فتحي الدريني
٢٢ـ الفقه المقارن مع المذاهب .. المدكتور محمد فتحي الدريني
٢٣ـ رواد الفكر السياسي الحديث .. للدكتور محمد طه بدوي
٢٤ـ أساطين الفكر السياسي .... للدكتور سعفان
٢٥ـ علم الاجتماع السياسي للدكتور أبو الغار .
٢٦ـ التهافت ـ لابن رشد .

★ ★ ★